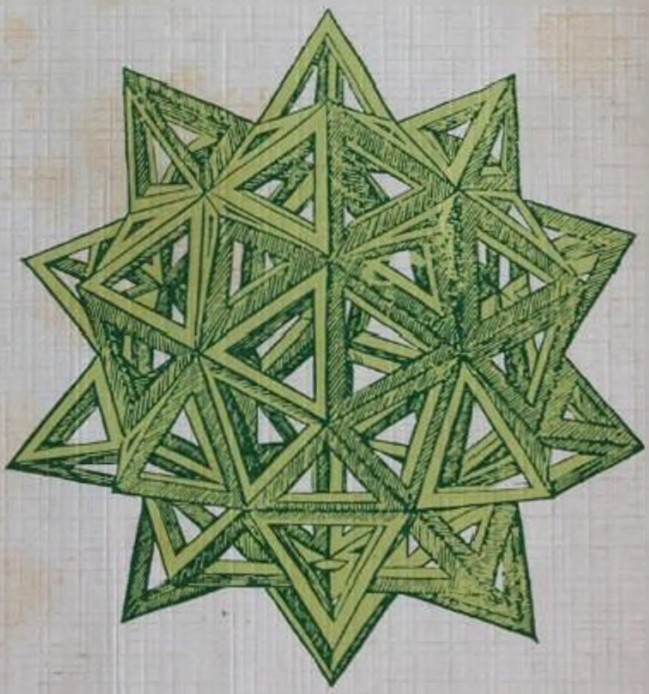
La revolución cultural del Renacimiento

Eugenio Garin



CRITICA
Grupo editorial
Grijalbo

Este volumen recoge los trabajos más valiosos y renovadores del profesor Eugenio Garin —el más ilustre especialista mundial en la historia cultural del Renacimiento— sobre los temas más característicos y representativos de su larga actividad historiográfica, siempre atenta a la interacción de doctrina intelectual y vida civil y a subrayar la necesidad de integrar la historia de la filosofía y la historia de la ciencia en una historia general de la cultura. El lector de lengua española encontrará aquí provechosas enseñanzas sobre la idea de la ciudad, la magia y la astrología renacentistas, la revolución científica, el derecho y la historia, el pensamiento simbólico o la dignidad del hombre.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

10.344
1.5.1/126
Sig. A-1558

EUGENIO GARIN

LA REVOLUCIÓN CULTURAL DEL RENACIMIENTO

Prólogo de
MIGUEL ÁNGEL GRANADA

ESCUELA UNIVERSITARIA · SALAMANCA
Profesorado E.G.B.
BIBLIOTECA

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

0.344
1.5.1/126
Sig. A-1558

EUGENIO GARIN

LA REVOLUCIÓN CULTURAL DEL RENACIMIENTO

Prólogo de
MIGUEL ÁNGEL GRANADA

ESCUELA UNIVERSITARIA
Profesorado E.G.B.
BIBLIOTECA
SALAMANCA

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

1.ª edición: septiembre de 1981
2.ª edición: marzo de 1984

Traducción castellana de DOMÈNEC BERGADÀ

Maqueta: Alberto Corazón
© 1967: G. C. Sansoni SpA, Florencia (cap. V); 1969: Morano Editore, Nápoles (caps. VII y VIII); 1975 y 1976: Gius. Laterza & Figli SpA, Roma-Bari (caps. I, II, III, IV, VI, IX y X)
© 1981 de la presente edición para España y América:
Editorial Crítica, S. A., calle Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34
ISBN: 84-7423-154-X
Depósito legal: B. 9.442-1984
Impreso en España
1984. – Diagràfic, S. A., Constitución, 19, Barcelona-14

PRÓLOGO

El presente volumen viene a ser —si hacemos abstracción de un intento hispanoamericano escasamente difundido en España y de algún artículo recogido en una obra colectiva—[1] la primera presentación en castellano de la obra de Eugenio Garin. Con esta feliz iniciativa (que nos atrevemos a calificar como una de las novedades más importantes en la historiografía filosófica y de la cultura en lengua castellana de los últimos años), promovida por Francisco Rico, Editorial Crítica pone al alcance del lector español —escasamente familiarizado en términos generales con el libro italiano— una muestra antológica de la obra historiográfica del profesor Garin en el terreno donde su actividad se ha ejercido de manera preferente (pero no única), donde mayores frutos ha cosechado y donde más amplia y duradera influencia ha ejercido tanto dentro como fuera de Italia: la cultura del Renacimiento y los diferentes frentes y áreas de la misma: cultura filosófica, científica, literario-artística, la vida y representaciones religiosas, los motivos y las doctrinas políticas; y siempre con la mirada puesta en la explicitación de la unidad de la cultura, en la diversidad, en lo permanente y en lo novedoso, en los cambios de énfasis y de interés, según resulta de la lectura y exhumación de los mismos documentos protagonis-

1. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano,* Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1972; traducción de Garin [1965 *a*] (con estas indicaciones remitimos a la bibliografía de Garin recogida al final de la presente introducción). En España se ha publicado su artículo «La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna» (traducción de un estudio recogido en Garin [1969]) en Abbagnano y otros, *La evolución de la dialéctica,* Martínez Roca, Barcelona, 1971, pp. 132-163. En pruebas el presente volumen, ha aparecido una versión de Garin [1976 *a*] (Península, Barcelona, 1981) y es inminente otra de Garin [1954] (Taurus, Madrid).

tas del proceso cultural: códices manuscritos, incunables, correspondencia personal, diarios, actas oficiales.

Mucho es, por tanto, lo que el lector español podrá encontrar en esta selección del trabajo desplegado por Garin a lo largo de años de paciente y minuciosa investigación. Y acaso no esté de más poner en primer plano que el estudioso, el interesado e incluso el profesional de la historia de la filosofía asistirán a la refutación y superación completas de una práctica —aun no desaparecida enteramente, si bien por fortuna absolutamente desacreditada— caracterizada por abordar el punto de partida del pensamiento moderno en el siglo XVII y en la obra de Descartes (lo cual no es precisamente inexacto del todo) llegando hasta él (y aquí entramos ya en el error y en el desprecio de la historia real de la cultura y de las ideas) mediante un salto en el vacío desde el escolasticismo tardío y gracias al orgulloso aislamiento de lo apriorística y anacrónicamente definido como «problemática filosófica», fatalmente desgajada de la cultura viva del momento que solicitaba las respuestas del *filósofo* y nos da a nosotros (desde la problemática científica, religiosa, política contemporánea; desde la misma temática filosófica del momento en sí y en su conexión con el conjunto de la cultura) el marco y las líneas con que entenderlo.

Garin, pues —y los artículos recogidos en este volumen son cumplida muestra de ello—, rescata la cultura filosófica del Renacimiento con toda su profunda complejidad, riqueza y problematicidad en el sinuoso proceso de formación de la mentalidad y cosmovisión de la Europa moderna; pero tan importante como esto es la metodología historiográfica que produce ese resultado y el espíritu que preside dicho trabajo histórico-cultural. En efecto, cada uno de los trabajos de Garin representa el más rotundo mentís a esa concepción de la historia de la filosofía como disciplina orgullosamente aislada y encerrada en sí misma, perfectamente diferenciada de cualesquiera otras actividades culturales e intelectuales y, por ello, con una historia consistente en la búsqueda de respuesta a unos interrogantes iniciales —abstractos y especulativos— en los que quedaría agotada una esencia de lo filosófico definida ya teleológicamente desde el comienzo.

Frente a esta caricatura de historia del pensamiento filosófico la actividad de Eugenio Garin —durante muchos años profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Florencia y en los últimos años, hasta su reciente jubilación en 1979, en la Escuela Normal Superior de Pisa— muestra un estilo, un punto de partida y una finalidad diferentes en el trabajo historiográfico: una consecuente actitud histórica encaminada a restituir, a partir de los originales mismos, el discurso cultural del pasado en su auténtica complejidad; pero dicha reconstrución de la estructura cultural del pasado con todas sus tensiones y fricciones está además articulada con el objetivo de una plena y consciente inserción histórico-cultural en el presente contemporáneo en tanto que modalidad y manifestación de la intervención cultural y política del intelectual, fiel al empeño ilustrado, pero con la conciencia de la necesidad de corregir y reducir los «mitos» mediante la evidencia emanada del saber histórico.

I

Esta complementación del trabajo histórico con la intervención en la problemática contemporánea de la cultura puede resultarnos más transparente si fijamos nuestra atención en los comienzos y primeros ejercicios de Garin como historiador en la década de 1930 hasta que en los años de la segunda guerra mundial se fija de manera definitiva el período y la cultura del Renacimiento como eje y foco central de sus investigaciones. El «problema del Renacimiento» y los orígenes de la modernidad, el problema del *valor* que había de concederse a la cultura europea moderna más allá de la autoconciencia ilustrada, se manifiesta ya en el siglo XIX y la «reacción romántica» es en buena medida una muestra de ello. La formación de la noción decimonónica y canónica de «renacimiento» en autores como Michelet y sobre todo Burckhardt coincide con muestras de rechazo y de disentimiento, y sabido es además hasta qué punto el intento burckhardtiano de determinar la estructura cultural del Renacimiento italiano venía impulsado por la preocupación pesimista del autor ante los rum-

bos futuros que la estructura de la personalidad y la construcción estatal (heredadas del Renacimiento italiano y constitutivas de lo moderno) anunciaban peligrosamente en el horizonte. El «problema del Renacimiento», planteado en gran medida en torno a Burckhardt y su *Kultur der Renaissance in Italien* (publicada originalmente en 1860), estalló ya en el último tercio del siglo pasado y la misma obra de Nietzsche *Die Geburt der Tragödie* de 1870 (junto con toda la crítica nietzscheana ulterior) puede ser vista como un ejemplo de ello y sobre todo de hasta qué punto el problema historiográfico del Renacimiento y de la determinación de su «esencia» estaba indisolublemente vinculado (de ahí la visceralidad y la dramaticidad de la discusión) con el del valor y las señas de identidad de la cultura europea contemporánea.[2]

Pero el cuadro burckhardtiano del Renacimiento no sólo era afectado por la crisis general de la conciencia y de la cultura europea; el mismo desarrollo espectacular de la historiografía durante el siglo XIX y principios del XX, el mejor y más profundo y extenso conocimiento del Medioevo y del Renacimiento sobre todo en terrenos apenas tenidos en cuenta por Burckhardt (historia económica, conocimiento pormenorizado de la realidad del pensamiento filosófico y científico de la Edad Media y en el Renacimiento, una mayor precisión en nuestras ideas sobre la religiosidad medieval y renacentista en Italia), rompió en pedazos la síntesis y el cuadro de conjunto construido por Burckhardt sin ofrecer un modelo alternativo y consistente. Con ello el «renacimiento» en tanto que período y estructura cultural quedaba abierto como una laguna historiográfica a colmar a partir de una evaluación de sus relaciones con el Medioevo y de toda la historia y cultura europeas posteriores. La discusión, pues, historiográfica e ideológica en torno al Renacimiento venía a ser por tanto expre-

2. Sobre la historia y los avatares del concepto de «renacimiento» remitimos al estudio clásico de W. K. Ferguson: *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation*, Cambridge (Mass.), 1948 (con traducción italiana: *Il Rinascimento nella critica storica*, Bolonia, 1969). De los trabajos más recientes mencionamos a C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, 1969, y M. Ciliberto, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Florencia, 1975. Para España, véase en especial F. Rico, *Historia y crítica de la literatura española*, II: *Siglos de Oro: Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1980, cap. 1.

sión de la trágica quiebra en los fundamentos de la conciencia y de la cultura europea en torno a 1900.

Lo cierto, sin embargo, es que —a pesar de estos lejanos orígenes— la crisis del concepto de Renacimiento y de los valores mismos que en él secularmente se habían expresado o se le habían añadido se manifiesta con una especial violencia y dramaticidad (expresión de la realidad europea del momento) en las décadas de 1910, 1920 y 1930. La obra de Konrad Burdach y los primeros trabajos de Hans Baron con su profundamente diversa orientación historiográfica muestran la polarización del debate historiográfico y sus vinculaciones con la crisis político-cultural contemporánea que encontramos al mismo tiempo magistralmente expuesta en el *roman* que describe todo el drama del momento: *La montaña mágica* de Thomas Mann, con Settembrini y Naphta disputándose la educación (la *geistige Bildung*) del joven Hans Castorp, es un perfecto testimonio de la crisis y de la profunda prueba por la que atravesaba el viejo ideario laico-liberal-ilustrado y su lema del progreso de la razón en la historia.

El problema del Renacimiento se presentaba, además, con características peculiares en Italia debido a razones diferentes: por un lado la presencia del Renacimiento en la tradición laica y liberal del *Risorgimento* y por otro la polémica respuesta católica y el triunfo del fascismo en la década de 1920. Tanto por su misma importancia historiográfica como por su directa vinculación con la más acuciante problemática cultural y política en Italia y en Europa, el «problema del Renacimiento» ha sido objeto permanente de la atención gariniana, como muestran sus ensayos introductorios a las ediciones italianas de obras clásicas como las de Burckhardt o Voigt, o de nuevos intentos de síntesis como el de J. Macek, o su estudio sobre los primeros trabajos de Hans Baron.[3] El presente volumen ofrece una de las últimas intervenciones de Garin sobre el tema («Edades oscuras y Renacimiento: un problema de límites»), en la cual es manifiesta la amplia perspectiva histórico-cultural que hemos delineado y donde al mismo tiempo se hacen muy importantes consideraciones sobre la *histori-*

3. Vid. Garin [1952 *d*], [1968], [1971] y [1972].

cidad del concepto de Renacimiento (y de su necesario contrapunto: el Medioevo o Edad Oscura), sobre sus sucesivas caracterizaciones en el curso de los siglos en función de la autoconciencia del movimiento cultural o de la época que lo reivindicaba y se identificaba con él.

Sin embargo, las primeras publicaciones de Garin versaron preferentemente (desde su primer artículo del año 1929) sobre la Ilustración inglesa, por sugerencia e incitación de su mentor, el profesor italiano Ludovico Limentani. Y a este tema dedicaría en 1942 un volumen titulado *L'illuminismo inglese. I moralisti*, indicativo de un interés continuo y permanente hacia la Ilustración y el pensamiento de la Europa moderna, mantenido hasta el presente y desarrollado en la forma de artículos, ediciones, reseñas o prólogos a traducciones italianas de autores como Condillac, Rousseau, Kant, Fichte o Hegel. A este interés por el pensamiento europeo postrenacentista se une su estudio atento y minucioso de la tradición filosófica y cultural italiana hasta el presente, estudio al que corresponde una parte muy importante de la bibliografía gariniana, que muestra así la inserción viva de su trabajo historiográfico en la problemática secular y actual de su país y que ha fructificado en obras de conjunto tan importantes como las *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)* (1955; reeditada y actualizada con posterioridad), *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche* (1962), *Storia della filosofia italiana* (1966), *Intellettuali italiani del XX secolo* (1974) y *Filosofia e scienze nel Novecento* (1978).

II

Pero en 1937 había publicado Garin un libro muy importante (*Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*), extenso estudio de conjunto sobre Pico y la cultura humanista filosófica y religiosa contemporánea en que se insertaba Pico y sobre la que incidió poderosamente con su obra. Dicho estudio, basado en una documentadísima revisión y lectura de las fuentes impresas y manuscritas, señala el comienzo de un estudio de la obra y presen-

cia del «príncipe de Concordia» que Garin ha venido prosiguiendo hasta hoy [4] (con el descubrimiento y publicación de numerosos e importantes textos piquianos inéditos)[5] y la orientación definitiva de su trabajo historiográfico hacia el período y la cultura del Renacimiento italiano. A partir de este momento Garin concreta su atención preferente en un estudio a fondo de las fuentes como premisa imprescindible para la reconstrucción fidedigna de la cultura del Renacimiento y del movimiento general de las ideas durante ese período (que abarca *grosso modo* desde Petrarca a Bruno y Galileo, con el siglo XV y la cultura florentina de Salutati a Maquiavelo como momento culminante). Este trabajo lento, minucioso y duro, pero al mismo tiempo enormemente enriquecedor por el contacto directo con las fuentes (*editiones principes*, incunables, manuscritos de todo tipo leídos y cotejados incluso buscando la variante significativa filosófica y culturalmente; un trabajo desplegado de forma ininterrumpida por las bibliotecas florentinas, italianas e incluso europeas) se plasma en una obra muy importante de edición y traducción de textos de variada procedencia, pero decisivos y fundamentales para la consecución de ese objetivo de reconstruir la especificidad y novedad de la nueva cultura filosófica, religiosa, política e incluso científica del Renacimiento a partir del movimiento de reforma y regeneración iniciado y proclamado por Petrarca y el humanismo. Desde el liminar volumen de 1941 titulado *Il Rinascimento italiano* (antología de textos originales desde Petrarca a Bruno y Campanella sobre los diferentes ámbitos de la cultura) Garin ha venido editando y traduciendo materiales

4. Muestra de ello es su edición con traducción italiana de las *Opera* de Pico (vid. Garin [1942 *c*], [1946] y [1952 *c*]), sus intervenciones en 1963 con motivo del quinto centenario del nacimiento de Pico (vid. Garin [1965 *d*]; otra de sus intervenciones en esta ocasión —recogida en el volumen posterior *Ritratti di umanisti*— constituye el retrato de Pico recogido en la presente antología) y su presentación de la reproducción de la edición de Basilea en 1572 de las *Opera* de Pico (Turín, Bottega d'Erasmo).

5. Por ejemplo, el descubrimiento de la primera redacción de la *Oratio de hominis dignitate* con variantes de gran interés con respecto al texto definitivo, fragmentos inéditos del comentario a los Salmos y nuevas integraciones a la correspondencia de Pico. Todo ello fue recogido en el importantísimo volumen *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961 (parte segunda: «Ricerche su G. Pico della Mirandola»).

imprescindibles para el trabajo historiográfico: *Filosofi italiani del Quattrocento* (1942), la edición y traducción ya citadas de las *Opera* de Pico (vid. *supra* nota 4), *C. Salutati: De nobilitate legum et medicinae. De verecundia* (1947), *La disputa delle arti nel Quattrocento* (1947), *L'educazione umanistica in Italia* (1949), *Testi inediti e rari di C. Landino e F. Filelfo* (1949), *Prosatori latini del Quattrocento* (1952), *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo* (1958), *L. B. Alberti. Intercenali inedite* (1965).

Esta tarea de edición y traducción es, además, plenamente indicativa de la vertiente filológica del trabajo historiográfico gariniano, del estrecho nexo por él establecido entre filosofía y filología, del objetivo en suma de buscar a través de la exhumación de los textos la reconstrucción del movimiento real de las ideas, la configuración de los grupos de intelectuales y su evolución, el estudio de problemas, temáticas y aspectos olvidados de la cultura o bien secundarios, pero en todo caso importantes por las matizaciones y precisiones que pueden introducir en el cuadro de conjunto. De ahí también procede el permanente interés de Garin hacia la historia de la educación, la evolución de las instituciones educativas en el marco general de la evolución cultural y social, los sucesivos movimientos de renovación pedagógica desplegados por Europa a partir del humanismo petrarquesco en los cuales se traducía (con independencia de la degeneración «pedantesca» que suscitaba las iras de Montaigne o Bruno y —todavía antes— de Pico) la nueva filosofía del hombre, la nueva actitud religiosa o el nuevo *ethos* civil.[6]

6. Además de las antologías ya mencionadas anteriormente, Garin ha dedicado una importante monografía a la historia de la educación en la Europa del Renacimiento (vid. Garin [1957]). Véase asimismo su presentación del estudio de A. F. Verde sobre la universidad florentina a finales del siglo XV (Garin [1973], [1977 *b*]). El último de los artículos recogidos en el presente volumen —«Galileo y la cultura de su época»— muestra cumplidamente hasta qué punto es verdaderamente importante para la reconstrucción de la evolución intelectual de Galileo y del despliegue de su poderoso esfuerzo teórico y propagandístico, el conocimiento pormenorizado del mapa cultural y docente italiano: las ubicaciones de los diferentes representantes de la filosofía universitaria y extrauniversitaria, sus relaciones personales, la comunicación y circulación de las ideas, los programas oficiales de estudio y la enseñanza real, la tensión y disyunción entre la cultura filosófica universitaria y extrauniversitaria, la nueva atmósfera en suma de la Contrarreforma católica.

La propia sensibilidad filológica llevaba ya a Garin a una disposición positiva a la hora de enfrentarse y valorar el movimiento humanista o acaso sea mejor y más correcto decir que ha sido precisamente la conciencia del significado cultural del método humanista (la crítica filológica y el amor al texto) lo que ha fortalecido esa misma actitud en Garin. Frente a la reducción formalista, profesional y tecnicista del Humanismo en autores, por lo demás tan importantes, como A. Campana y P. O. Kristeller,[7] para quienes el humanista es el profesional de un ciclo de materias o asignaturas (los *studia humanitatis*) o el cultor especializado en ellas, y en modo alguno un filósofo, pues la filosofía constituye la ocupación profesional o el interés de otros técnicos y especialistas; frente a la reducción de la batalla entre humanistas y representantes de la enseñanza y la cultura tradicional a una disputa en torno al prestigio social y la hegemonía en los centros de estudio (algo así como un anticipo del «conflicto entre las facultades» o —más erróneo todavía— una batalla entre «ciencias» y «letras»), Garin no ha dudado nunca —en lo que es sin duda un punto central en la evaluación del significado del Renacimiento— en calificar al movimiento humanista como una filosofía, una nueva filosofía del hombre, de la cultura, de los fines de ésta y de sus contenidos prioritarios y fundamentales. Garin ha señalado constantemente que, ya desde Petrarca, el humanismo es una reivindicación y un programa a realizar, que el conflicto con los planteamientos tradicionales del Medioevo es el enfrentamiento de dos diferentes actitudes filosóficas y de dos diversas concepciones de la cultura. La insistencia humanista en el hombre como sujeto de *praxis* (ética y política) encuentra un desarrollo ejemplar en la cultura florentina del *Trecento* tardío y del *Quattrocento,* en ese «humanismo civil» de Salutati y sus discípulos magistralmente caracterizado por Garin en el segundo de los artículos recogidos en el presente volumen: «Los cancilleres humanistas de la república florentina ...». El lector encuentra en esas páginas patentemente clara la articulación de cultura e ideal clásicos con la

7. Vid. A. Campana, «The origin of the word "humanist"», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX (1946), pp. 60-73; P. O. Kristeller, *Renaissance thought*, Nueva York, 1961.

problemática contemporánea y las opciones políticas de la burguesía dirigente florentina así como el progresivo vaciamiento de dicho humanismo político en consonancia con el rumbo político de Florencia en el siglo XV.

Garin ha señalado también constantemente la vinculación de esta insistencia humanista en la *praxis* con el paso al primer plano del problema de la educación o de la *paideia* y del problema de la expresión, esto es, de la reivindicación (frente a la absolutización formalista y dialéctica del aristotelismo nominalista) de todos los elementos implicados en la comunicación. De ahí la restauración humanista de la *poesía* como «discurso total» y —en marcada relación con el carácter cívico e intersubjetivo de la cultura humanista— la marcada retorización humanista del lenguaje, visto fundamentalmente como instrumento de expresión de la subjetividad y de su virtud y como medio de persuasión o captación del auditorio.[8]

Este desplazamiento en los objetos de interés y en los fines de la actividad intelectual y su conexión humano-cívica conllevaba un cambio en los puntos de referencia y las autoridades en que se buscaba apoyo y orientación. Esta es la razón del retorno a los autores antiguos latinos y griegos, de la compulsiva búsqueda y recuperación de originales en todos los géneros y materias (poesía, historia, literatura en general, filosofía moral, las diferentes técnicas y disciplinas científicas, las diferentes orientaciones filosóficas), originales que inmediatamente se comentan, se copian y se difunden en los círculos abiertos a la nueva cultura, se imprimen y sobre todo son objeto de estudio y atención filoló-

8. Sobre estos puntos remitimos a los siguientes trabajos de Garin: «Dante e il ritorno agli antichi», «Petrarca e la polemica con i "moderni"» (recogidos en Garin [1975], pp. 51-88), «La cultura fiorentina nella seconda metà del Trecento e i "barbari Britanni"» —un artículo verdaderamente excepcional—, «Dante nel Rinascimento» (recogidos en Garin [1969], pp. 141-166 y 181-210). La retorización de la dialéctica en el marco de un arte «inventiva» de los argumentos a exponer ante un auditorio con vistas a la persuasión o a la enseñanza ha sido estudiado por Garin en el artículo mencionado anteriormente (cf. nota 1), pero ha sido su discípulo C. Vasoli quien le ha dedicado la monografía más extensa: *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, 1968.

gica con vistas a la eliminación de los elementos espúreos y erróneos que le ha añadido el largo peregrinar secular. Garin ha prestado una atención especialísima a este proceso de recuperación y asimilación de textos y del saber contenido en ellos, viendo en ello una de las aportaciones básicas de la cultura humanista, fundamental y decisiva en la génesis del pensamiento moderno, tanto por las pautas mentales que de por sí conllevaba (crítica, conciencia histórica, ruptura con el principio de autoridad y el texto canónico...) como por haber planteado gracias a las nuevas fuentes y esa nueva actitud un nuevo marco para la reflexión filosófica y científica.[9]

Esta acción humanista es lo que crea la posibilidad del desarrollo (merced a la recuperación de Platón y Plotino, del *Corpus Hermeticum* y de la tradición de «prisca theologia»; merced en suma al conocimiento y dominio del griego adquirido por el humanismo) del platonismo florentino —de los estudios garinianos sobre el tema se presenta aquí, junto con el retrato de Pico, el artículo «Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino»—, una de las iniciativas filosóficas del Renacimiento italiano más influyentes y decisivas sobre toda la cultura europea, tanto literaria como artística y filosófico-científica. Garin (que ya había editado y traducido en 1942 el *De Sole* ficiniano, que conocía el culto y el prestigio del Sol tanto en Ficino como en Pico y en toda la cultura platónica y astrológica del Renacimiento italiano) ha insistido fuertemente en estos y otros aspectos del platonismo para mostrar la unidad de la cultura renacentista y el papel decisivo del platonismo y del culto platónico al Sol en la génesis del heliocentrismo copernicano. La conclusión gariniana resulta además obvia: la revolución científica de los siglos XVI y XVII es indisociable de y no

9. De ahí el interés de Garin por las investigaciones clásicas de R. Sabbadini y su reedición de la obra fundamental de este autor, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, reproducción anastática a cargo de E. Garin, Florencia, 1967, con un amplio prólogo de Garin titulado «R. Sabbadini e i suoi contributi alla storia della cultura del Quattrocento». Véase asimismo su recensión de A. Franceschini, *Giovanni Aurispa e la sua biblioteca* (Padua 1976; Aurispa fue uno de los más importantes «cazadores» de códices griegos en la primera mitad del siglo XV), *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. III, VII (1977), pp. 1700-1707.

puede ser explicada sino en el marco de la cultura filosófica del Renacimiento, de la cual humanismo y platonismo son expresiones culminantes; metodológicamente ello significa además la necesidad de integrar la historia de la filosofía y la historia de la ciencia en una historia general de la cultura, atenta tanto a la lógica interna de las diferentes áreas de la actividad intelectual como a las estructuras generales básicas y a las conexiones más profundas. Muestra de este ejercicio historiográfico lo hallará el lector en el penúltimo de los artículos recogidos en la presente recopilación: «La revolución copernicana y el mito solar». No podemos dejar de mencionar, por la directa relevancia que tiene sobre el tema que ahora nos ocupa, el importantísimo artículo «Los humanistas y la ciencia», sin duda alguna uno de los más polémicos y de mayores implicaciones metodológicas y conceptuales del volumen que ahora se presenta. Frente a la denominada «rebelión de los medievalistas» (frente a las tesis de Duhem, Maier, Clagett, Randall jr., y sin negar en absoluto la importantísima tradición científica medieval) Garin se esfuerza por mostrar que el humanismo —lejos de ser un estéril paréntesis retórico-formal que retrasó el nacimiento de la ciencia moderna durante dos siglos— no estaba en oposición a las ciencias y a las técnicas, que la oposición humanismo/ciencia es injustificada en lo fundamental y que el humanismo puso los fundamentos y las condiciones de posibilidad de la revolución conceptual y científica mediante la recuperación de las fuentes latinas y sobre todo griegas que configuraron la «entera biblioteca científica» en la que se formaron los protagonistas de dicha revolución. En un artículo de 1967 importante metodológicamente Garin señalaba a este respecto:

> Obras científicas clásicas, particularmente griegas, eran todavía inaccesibles a fines del siglo XIV, mientras otras eran mal conocidas e incluso estaban deformadas por malas traducciones. Entre el siglo XIV y el siglo XVI —esta es la gran novedad— libros de importancia capital vuelven a circular; se transcriben en más y más copias; entran en las bibliotecas públicas; se traducen primero al latín y luego en más de un caso al vulgar; son ilustrados y comentados; se les pone como base de la enseñanza. Es preciso insistir con fuerza en todo esto; incluso textos ya exis-

tentes, pero que no actuaban o eran desconocidos, vuelven a circular de nuevo.[10]

Los diferentes aspectos de la cultura italiana y particularmente florentina de la segunda mitad del *Quattrocento* y comienzos del siglo XVI han sido otro de los focos centrales del interés de Garin. Su atención se ha dirigido al sector de las técnicas, preferentemente a aquellos autores y sectores en los que es manifiesta en mayor o menor grado la conexión con el humanismo: León Battista Alberti, Paolo dal Pozzo Toscanelli, Leonardo da Vinci.[11] El presente volumen recoge en el artículo «La ciudad ideal» una muestra de estas investigaciones. El desarrollo del platonismo en el siglo XV, su expansión y la peculiar versión del mismo que es el platonismo ficiniano ha sido —como ya hemos señalado— otro de los temas centrales del interés de Garin.[12] Y el conocimiento de la realidad del platonismo florentino ha llevado a Garin al estudio minucioso (documental y doctrinal) del círculo ficiniano, de la pre-

10. «Fonti italiane di storia della scienza (Note per un programma)», recogido en Garin [1969], pp. 493 ss. De ahí la exigencia gariniana de perseguir hasta el mínimo movimiento y detalle la difusión, fortuna y ubicación sucesiva de los textos científicos nuevos (*ibid*, p. 496 ss.). Véase asimismo el prefacio de Garin a la reedición de un estudio clásico en esta dirección, importante por mostrar además los intereses científicos de los círculos humanistas florentinos de comienzos del siglo XV: A. A. Björnbo, *Die mathematischen San Marcohandschriften in Florenz*, Pisa, 1976.

11. Sobre Alberti véase: L. B. Alberti, *Intercenali inedite*, a cargo de E. Garin, Florencia, 1965; «Veinticinque intercenali sconosciute di L. B. Alberti» (Garin [1969], pp. 217-234); «Studi su L. B. Alberti» (Garin [1975], pp. 133-196). Sobre Toscanelli, vid. «Ritratto di Paolo dal Pozzo Toscanelli» (Garin [1961], pp. 313-334). Sobre Leonardo, vid. «La cultura fiorentina nell'età di Leonardo» (Garin [1954], pp. 289-316, y [1965 *a*], pp. 57-85), «Universalità di Leonardo» (Garin [1965 *a*], pp. 87-107), «Il problema delle fonti del pensiero di Leonardo» (Garin [1961], pp. 388-401), «Leonardo da Vinci e la città ideale» (Garin [1975], pp. 237-254).

12. Además de las exposiciones generales en obras de conjunto como Garin [1952 *a*] y [1966], nuestro autor ha vuelto constantemente sobre este tema en multitud de ocasiones. De sus investigaciones citamos a continuación aquellas que han sido recogidas en libros con posterioridad a su publicación original: «Platonici bizantini e platonici italiani» (Garin [1958 *a*], pp. 153-219); las investigaciones sobre Pico y Poliziano recogidas en Garin [1961]; «La diffusione del platonismo» (Garin [1969], parte tercera, pp. 261-383); «La rinascita di Plotino» (Garin [1975], pp. 99-129).

dicación savonaroliana en la Florencia de fines del siglo XV, de la temática de la *renovatio* y de las expectativas escatológicas y milenaristas, del sueño del retorno de los *Saturnia regna* y del advenimiento del *novo seculo*, de los ciclos celestes y la temática astrológica con la filosofía de la historia a ella conexa, del savonarolismo de miembros del círculo ficiniano como Giovanni Nesi o Paolo Orlandini. La ausencia de alguno de los muchos artículos que Garin ha dedicado a estos temas (directamente vinculados a la problemática del profetismo, de la tradición mágico-astrológica, del hermetismo, a que nos referiremos más adelante) es acaso una laguna en la presente antología que sería necesario colmar en posteriores traducciones castellanas de la obra de Garin.[13] Como de lamentar es también que no se haya recogido en el presente volumen el magistral artículo dedicado en 1969 a Maquiavelo con ocasión del centenario, en el cual (y enlazando con algunos de los temas anteriormente mencionados de la cultura florentina de fines del siglo XV) ponía de manifiesto el sustrato filosófico del pensador político.[14]

III

Pero la cultura filosófica, científica y religiosa del Renacimiento y en general el Renacimiento mismo como período plantea importantes cuestiones en lo relativo a la continuidad y novedad

13. Remitimos al lector interesado a los siguientes trabajos: «Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento», «"Renovatio" e "oroscopo delle religioni"», «Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento», «G. Savonarola», «Ricerche sugli scritti filosofici di G. Savonarola. Opere inedite e smarrite», «Paolo Orlandini e il profeta Francesco da Meleto», «Il "nuovo secolo" e i suoi annunciatori», todos ellos recogidos en Garin [1961]; «L'attesa dell'età nuova e la "renovatio"», en Garin [1969] y el importantísimo volumen *Lo zodiaco della vista. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, 1976. Las investigaciones de Garin han de ser integradas con los trabajos que Kristeller, Chastel, Weinstein y Vasoli han dedicado a esta misma problemática. Para ulteriores precisiones bibliográficas, permítasenos remitir al lector a nuestro trabajo «Maquiavelo y Ficino, jueces de Savonarola: profecía, religión y política en la crisis florentina e italiana en torno a 1500», *Resurgimiento*, n.º 2 y siguientes.

14. «Aspetti del pensiero di Machiavelli», recogido en Garin [1970].

frente al pensamiento medieval y a la misma cultura clásica griega y latina a la que humanistas y renacentistas se remitían. Por otra parte la cuestión de las relaciones con el Medioevo tal y como se planteaba a partir del conocimiento real y documental del pensamiento y de la cultura medievales, más allá de la caricaturización efectuada por la beligerante historiografía anterior al siglo XIX, era una de las manifestaciones más evidentes del «problema del Renacimiento» en las primeras décadas de nuestro siglo. No es extraño, por tanto, que al estudio del pensamiento medieval (y también a la cultura del helenismo y del imperio) haya dedicado Garin una parte muy importante de su actividad y de sus lecturas. Muestra de ello son las reseñas bibliográficas sobre el pensamiento antiguo y medieval publicadas en el *Giornale critico della filosofia italiana* en los años 1950 y siguientes, así como las reseñas, comentarios y notas particulares a propósito de novedades decisivas en el campo del pensamiento antiguo y medieval. Si observamos las notas a propósito de las publicaciones de Cilento (su gran traducción al italiano de Plotino), Festugière (sobre su gran obra *La révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes*), Merlan (sus estudios sobre la tradición platónica), Wolfson o Düring, Sheldon-Williams (sobre Scoto Eriugena), sobre los estudios de Corbin y Gauthier acerca de Avicena y Averroes, sobre la tradición latina de ambos pensadores árabes; si observamos sus indicaciones a propósito de la obra de Chenu, Scholem o Liebeschütz nos daremos cuenta de que Garin ha asimilado a lo largo de dos décadas (los cuarenta y los cincuenta) una buena parte de las novedades más importantes en el campo del pensamiento antiguo y medieval. Una mirada un poco más atenta nos indica, además, que el interés gariniano se ha dirigido de manera preferente a algunos temas y tradiciones: la tradición platónica (el neoplatonismo de fines de la Antigüedad, el platonismo medieval y singularmente la cultura filosófica y «humanista» del siglo XII), el pensamiento árabe en su presencia en el occidente latino, la tradición mágico-astrológica y el hermetismo desde los primeros siglos de nuestra era hasta la revitalización renacentista en el marco del platonismo ficiniano, diferentes aspectos de la tradición aristotélica y las «artes sermocinales» en el período

bajomedieval, singularmente la retórica y la evaluación de la poesía. Buena parte de los resultados alcanzados en esta vasta y pormenorizada investigación (como siempre efectuada a partir de la lectura y cotejo directo de las fuentes manuscritas) ha quedado recogida en dos volúmenes de gran importancia: *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche* (Bari, 1954) y *Studi sul platonismo medievale* (Florencia, 1958).

La primera de estas dos obras contiene dos artículos de singular valor («Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento», «Considerazioni sulla magia»), el primero de los cuales encontrará el lector en el presente volumen. Ambos artículos testimonian el profundo estudio efectuado por Garin del desarrollo de la tradición mágico-astrológica desde sus orígenes en la Antigüedad tardía hasta su eclipse como consecuencia de la revolución científica y conceptual de los siglos XVI y XVII; nos muestran también el estudio de las fuentes de dicha tradición y del hermetismo, de su fortuna y difusión manuscrita por la cultura árabe y el occidente latino, así como su asimilación de la gran obra de reconstrucción de las peculiaridades de dicha tradición efectuada por autores como Cumont, Bidez, Boll, Kroll, Gundel, Festugière o Thorndike.[15] Dos cosas ha señalado Garin repetidamente a propósito de la tradición mágico-astrológica: en primer lugar el carácter «científico» de buena parte de la tradición mágica, astrológica, alquimista (indisociablemente vinculada en buena medida a la medicina, astronomía, matemática y a la *philosophia naturalis* en general) y la consecuente necesidad de evitar una historia del pensamiento «en blanco y negro», generada por la anacrónica aplicación a los materiales de nuestros criterios de racionalidad, empiricidad y cientificidad, criterios surgidos precisamente de la revolución científica y de un marco conceptual profundamente distinto del que hacía razonables y plausibles los planteamientos de aquella

15. Véase, por ejemplo, el prólogo de Garin [1977 *a*] a la traducción italiana de F. Boll-C. Bezold-W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, pp. VII-XXIII con muy importantes consideraciones historiográficas y metodológicas.

tradición anterior.[16] En segundo lugar se trata del lugar conspicuo y central en la cultura europea del Medioevo y Renacimiento de la temática mágico-astrológica, de su profunda conexión con la literatura y el arte, con la filosofía y la religión. Y aquí ha venido a coincidir y enlazar Garin con los planteamientos metodológico-historiográficos y con la perspectiva de un estudio integral de las diferentes manifestaciones de la cultura que caracteriza al Instituto Warburg y a sus representantes (A. Warburg, F. Saxl, E. Panofsky, G. Bing o E. Gombrich entre los clásicos y D. P. Walker y F. A. Yates entre los miembros más jóvenes).[17]

De las contribuciones de Garin al estudio de esta tradición mágico-astrológica dos artículos merecen una mención especial por su riqueza y la gran cantidad de perspectivas que abren: «Un manuale di magia: *Picatrix*» y «Le "elezioni" e il problema della astrologia», ambos recogidos en 1969 en *L'età nuova* y de necesaria inclusión en una próxima traducción castellana de Garin. En su estudio sobre el manual árabe de magia titulado *Picatrix* en la versión latina Garin enlaza con las investigaciones «warburgianas» de Ritter y Plessner [18] e insiste sobre todo en una serie de puntos: la fundamentación del «arte» y de la «obra» mágicas en la metafísica neoplatónica (en la jerarquía ontológica y en la *sympatheia*), en la doctrina del *spiritus* y la presencia del tema del hombre microcosmos y la autodeterminación humana en el cosmos. Garin señala que es precisamente esta inserción especulativa

16. Cf. las consideraciones efectuadas a este respecto en el ya mencionado artículo «Fonti italiane di storia della scienza (Note per un programma)», Garin [1969], pp. 486 ss. Muy interesantes también las consideraciones de Vasoli: «Per la "ricognizione" delle fonti della storia della scienza in Italia. Scritti di logica e metodologia e letteratura magico-astrologica nei secoli XIV-XVI» y «A proposito di scienza e tecnica nel Cinquecento», en Vasoli, *Profezia e ragione*, Nápoles, 1974, pp. 409-475 y 479-505.

17. Véase el prólogo al ya mencionado (*supra* nota 15) libro de Boll y también el prólogo a F. Saxl, *La storia delle immagini*, Bari, 1965, pp. IX-XXIX.

18. «*Picatrix*». *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, translated into german from the arabic by H. Ritter and M. Plessner, Londres, 1962 («Studies of the Warburg Institute», vol. 27). V. Perrone Compagni ha publicado recientemente un amplio estudio sobre el *Picatrix* latino acompañado de una amplia selección de importantes pasajes de la traducción latina, todavía inédita (*Medioevo*, I, 1975, pp. 237-337).

y neoplatónica la razón del interés por ese texto árabe-latino entre los platónicos del renacimiento italiano, singularmente Ficino, cuyo importantísimo e influyentísimo *De vita coelitus comparanda* tiene en el *Picatrix* una de sus fuentes básicas.[19]

En su artículo «Las "elecciones" y el problema de la astrología» desarrolla Garin a partir precisamente del *De vita coelitus comparanda* ficiniano el tema de la afiliación electiva, de la inserción humana en el cosmos y de la posibilidad de dirigir mágicamente en un sentido favorable al hombre la influencia astral. Garin expone el sustrato neoplatónico (a través de Plotino, de Proclo, del mismo *Picatrix*) de la magia ficiniana y el papel central de la «semejanza» en la estructura conceptual subyacente a la mentalidad mágica: «la representación mimética de una cosa está siempre dispuesta a sufrir la influencia del modelo como un espejo hace con la imagen ... Una correspondencia mimética determina una verdadera y auténtica *parousía* ... Quien consiga componer con los elementos una imagen *semejante* a su modelo superior, podrá atraer con su semejanza la potencia superior —el Alma, decía Plotino—» o en palabras de Proclo (en el texto traducido por Ficino con el título de *De Sacrificio et Magia*) «similitudo ipsa sufficiens causa est, ad res singulas vinciendas».

Dimensión mágica de la imagen, animación y antropomorfización de un cosmos al que el hombre proyecta sus propias pasiones, dimensión retórica de la magia y de la astrología (ya decía el *Picatrix* árabe que «la especie más hermosa de la magia teórica es el discurso»), son elementos de una estructura conceptual aún viva y operante en el Renacimiento, magnificada en el platonismo y naturalismo renacentistas, pero ya disuelta y abandonada en la revolución conceptual y mental del siglo XVII. El trabajo de Garin

19. Cf. «La diffusione di un manuale di magia», Garin [1961], pp. 159-165. Recientemente ha aportado pruebas documentales de la dependencia ficiniana con respecto al *Picatrix* D. Delcorno Branca en su artículo «Un discepolo del Poliziano: Michele Acciari», *Lettere Italiane*, XXVIII (1976), pp. 464-481 (vid. la nota al respecto de Garin: «Postille sull'ermetismo del Rinascimento», *Rinascimento*, n. s., XVI, 1977, pp. 245-249). Sobre la fortuna del *Picatrix* en el Renacimiento, véase asimismo V. Perrone Compagni, «La magia cerimoniale del "Picatrix" nel Rinascimento», *Atti dell'Academia di scienze morali e politiche*, LXXXVIII (1977), pp. 279-330.

a lo largo de varios decenios ha hecho contribuciones decisivas para una caracterización de la mentalidad premecanicista y para la reconstrucción del proceso de transformación mental en toda su riqueza y complejidad evitando engañosas simplificaciones. En su último libro (*Lo zodiaco della vita. La polemica sull' astrologia dal Trecento al Cinquecento,* Bari, 1976) vuelve Garin una vez más sobre estos temas, sobre su conexión con la gran crisis religiosa contemporánea y sobre la problemática epistemológica y la filosofía de la historia inherente al discurso astrológico; es una vuelta en última instancia al gran continente descubierto en 1937, en la monografía sobre Pico della Mirandola, y en la edición de las obras de Pico, singularmente de la gran polémica piquiana contra la astrología judiciaria: las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1946, 1952).

Esta edición pone, pues, al alcance del lector español una de las obras más importantes de nuestro siglo en el campo de la historiografía de la filosofía y de la cultura renacentistas. Y sólo nos queda esperar que las inevitables lagunas y ausencias de la presente selección queden pronto reparadas y superadas en ulteriores y próximas ediciones castellanas de la tarea realizada por Eugenio Garin a lo largo de más de 50 años de esforzado e incesante trabajo cultural.

MIGUEL A. GRANADA

BIBLIOGRAFÍA DE E. GARIN

En la lista que viene a continuación recogemos tan sólo los títulos (en la primera edición) de los libros de Eugenio Garin y de las ediciones por él cuidadas de autores renacentistas. Se han añadido también los títulos de aquellos trabajos que, como indicativos de su obra historiográfica y con independencia de su extensión e importancia

mayor o menor, han sido objeto de mención en las páginas anteriores. Para un censo completo remitimos a la *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin, 1929-1979*, publicada por los discípulos florentinos con ocasión del setenta aniversario del autor (Laterza, Bari, 1979).

1937 *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Florencia.

1941 *Il Rinascimento italiano*, Instituto per gli Studi di politica internazionale, Milán.

1942 a *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Bocca, Milán.

1942 b *Filosofi italiani del Quattrocento*, páginas escogidas, traducidas e ilustradas por E. Garin, Le Monnier, Florencia.

1942 c G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. De ente et uno e scritti vari*, ed. E. Garin, Vallecchi, Florencia.

1946 G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, libri I-V, ed. E. Garin, Vallecchi, Florencia.

1947 a C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, ed. E. Garin, Vallecchi, Florencia.

1947 b *La disputa delle arti nel Quattrocento*, textos publicados e inéditos de G. Baldi, L. Bruni, P. Bracciolini, G. d'Arezzo, B. Ilicino, N. Vernia, A. de Ferrarüs, llamado «il Galateo», ed. E. Garin, Vallecchi, Florencia.

1949 a *L'educazione umanistica in Italia*, textos escogidos e ilustrados por E. Garin, Laterza, Bari.

1949 b *Testi inediti e rari di C. Landino e F. Filelfo*, ed. E. Garin, Fussi, Florencia.

1952 a *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari.

1952 b *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. E. Garin, Ricciardi, Milán-Nápoles.

1952 c G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, libri VI-XII, ed. E. Garin, Vallecchi, Florencia.

1952 d J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. de D. Valbusa, introd. de E. Garin, Sansoni, Florencia.

1954 *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari.

1955 *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari.

1957 *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Laterza, Bari.

1958 a *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Florencia.

1958 b *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Coedizioni Giuntine-Sansoni, Florencia.
1961 *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florencia.
1962 *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, Laterza, Bari.
1965 a *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari.
1965 b L. B. Alberti, *Intercenali inedite*, ed. E. Garin, Sansoni, Florencia.
1965 c F. Saxl, *La storia delle immagini*, introducción de E. Garin, Laterza, Bari.
1965 d «Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico», en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, 1965, vol. I, pp. 3-31.
1966 *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Einaudi, Turín.
1967 a *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Florencia.
1967 b *La cultura del rinascimento*, Laterza, Bari.
1967 c R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, edición anastática y prólogo de E. Garin, Sansoni, Florencia.
1968 C. Voigt, *Il Risorgimento dell'Antichità classica ovvero il primo secolo dell' umanesimo*, traducción, prólogo y notas de D. Valbusa, ...edición anastática de E. Garin, Sansoni, Florencia.
1969 *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Nápoles.
1970 *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa.
1971 «Le prime ricerche di H. Baron sul Quattrocento e la loro influenza fra le due guerre», en *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, eds. A. Molho y J. A. Tedeschi, Sansoni, Florencia, pp. LXI-LXX.
1972 J. Macek, *Il Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma; prólogo de E. Garin, pp. VII-XVII.
1973 A. F. Verde, *Lo Studio fiorentino, 1473-1503. Ricerche e documenti*, I-II, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencia; presentación de E. Garin, I, pp. IX-XI.
1974 *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma.
1975 *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari.

1976 a *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari.

1976 b A. A. Björnbo, *Die mathematischen S. Marcohandschriften in Florenz*, nueva ed. de G. C. Garfagnini, Domus Galilaeana, Pisa; prólogo de E. Garin, pp. IX-XVIII.

1977 a J. Boll-C. Bezold-W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, Laterza, Roma-Bari; prólogo de E. Garin, pp. VII-XXII.

1977 b A. F. Verde, *Lo studio fiorentino. 1473-1503. Ricerche e documenti. Studenti. «Fanciulli a scuola»*, Pistoya, III (2 tomos), presentación de E. Garin, I, pp. XIII-XV.

1977 c «Postille sull'ermetismo del Rinascimento», *Rinascimento*, n.s., XVI (1976), pp. 245-249.

1978 *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.

I

EDADES OSCURAS Y RENACIMIENTO: UN PROBLEMA DE LÍMITES

Del volumen *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari, 1976, pp. 3-38.

1.

> Finalmente se produjo, como sabemos, la resolución, el desenlace. La larga noche eterna comenzó a iluminarse con las primeras luces del alba, y surgió la reforma, el renacimiento de las artes, de las ciencias y de las costumbres. Las heces cayeron y adivino ... nuestro pensamiento, nuestra civilización, nuestra filosofía. *On commençait à penser comme nous pensons aujourd'hui, on n'était plus barbares.*
>
> Ningún momento de la vida del espíritu humano ha sido tan bellamente descrito como éste. Hablan de él todas nuestras historias, los *Discours préliminaires* de las enciclopedias que recogen todo el saber humano. Todas las filosofías vuelven sus ojos hacia este momento, y con afán enorme se esfuerzan en recuperar, de Oriente y de Occidente, de tiempos antiguos y recientes, todos los hilos otrora lanzados y que todavía oscilan en la mente humana como telarañas otoñales, para hacerlos converger allí, en la más alta cima de la civilización humana ...

Son, como es bien sabido, palabras de Herder, de aquel ensayo que pergeñara en 1773 en la soledad de Bückeburg y al que pondría por título *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,* retrato irónico al que sólo pensaba añadir alguna breve glosa. En realidad, esta imagen tan brillante del «renacer» arrastraba tras de sí una historia de siglos, y durante siglos había representado un auténtico programa y una inquebrantable fe, fe en las luces de la razón para mejorar el mundo, fe en la fuerza de las ideas y en el trabajo de los «intelectuales». Herder oponía la luz a la vida, la fuerza plástica de la naturaleza a la idea, el azar, el destino y la divinidad a la razón humana. Nada tiene de casual

que el rechazo de aquella imagen ya secular del «renacimiento» como efecto de la obra racionalizadora humana coincidiera con una crisis de la Ilustración y una apología de la «barbarie». Como advertía Herder, «ante todo me siento obligado a señalar que no fue la razón humana, sino más bien el ciego destino que todo lo estimula y dirige, el principal responsable de tan magna y universal mutación». Y añadía acto seguido:

> Si no tuviésemos a nuestras espaldas tiempos de barbarie, si éstos no se hubiesen prolongado durante siglos y siglos, ... pobre Europa incivilizada que ahora devoras y deportas a tus hijos, ¿qué hubieras llegado a ser tú con toda tu sabiduría? ... Un desierto, nada más que un triste desierto.
>
> ¿Es posible que todavía exista alguien incapaz de entender que la luz no es un alimento para los hombres, que el lujo y la denominada libertad de pensamiento jamás llegarán a ser vocación y fuente de felicidad para todo el mundo? Por el contrario, los auténticos motores humanos, instrumentos en manos de las circunstancias, son el sentimiento, el movimiento, la actividad, a pesar de que a veces puedan mostrarse privados de todo objetivo ..., aunque se hallen acompañados de choques y revoluciones, aunque vayan unidos a sentimientos que pueden tornarse aquí y allá en fanáticos, violentos, repelentes ... Devolvednos la devoción y superstición, la oscuridad y la ignorancia, el desorden y la rudeza de costumbres, y tomad de nuevo en vuestras manos la luz y la incredulidad, la debilitada indiferencia y el refinamiento, la filosofía relajada y nuestra miseria humana ... Un tranquilo proceso del espíritu humano que tiende al mejoramiento del mundo no es otra cosa que un fantasma engendrado por vuestra mente y jamás será una representación de la acción de Dios sobre la naturaleza.

En Herder hallamos desconfianza en el progreso lineal de la humanidad, desconfianza en la «razón», desconfianza frente a una imagen ya consagrada por la tradición, la de unos tenebrosos siglos medievales. «A pesar de toda la barbarie, las elucubraciones de corte escolástico eran más refinadas y superiores de cuanto suele decirse, los sentimientos que se quieren timbrar de bárbaros y sacerdotales eran más desinteresados y elevados de lo que se su-

pone.» Las grandes «revoluciones» se generan por el violento y «bárbaro» impulso de fuerzas vitales, primordiales, elementales: «todos vuestros grandes concilios, emperadores, reyes, cardenales y señores del mundo nunca cambiarán nada, pero en cambio sí lo hará Lutero, aquel tosco e ignorante monje». Por otro lado, Herder sabe que «es verdad inmutable que monte y valle se dan la mano». Su «glosa» a aquella espléndida imagen de un renacimiento de la razón que triunfa en el Siglo de las Luces termina en última instancia, aparte su ímpetu polémico, en la invitación a historizar la transición entre los siglos de tinieblas y la edad de las luces, a captar su génesis y sus nexos, a evitar de una vez por todas la «vanidad» de creer el propio siglo como el *non plus ultra* de la humanidad. «Todo buen pensador clásico que considere el refinamiento de su propio siglo como el *non plus ultra* de la humanidad, halla en ello ocasión propicia para cubrir de censuras siglos enteros de barbarie, de jurisprudencia miserable, de superstición, de ignorancia, de libertinaje y absurdidad, para hallar muestras de todo ello en castillos, templos, municipios, conventos, corporaciones artesanas, cabañas o casas. Y así pueden después elevar un himno de gloria a las excelsas luces de nuestro siglo.» Y añade Herder: «todo esto, es a un tiempo verdadero y falso». Toda reflexión seria debe comenzar con la búsqueda en profundidad de los orígenes de la configuración ya consagrada de aquella «barbarie», levantando así paralelamente las bases para una meditación sobre la historia, para crear una «nueva» filosofía de la misma y para interrogarse acerca del sentido auténtico de sus flujos y reflujos. En un momento en el que unos creían ver la culminación de un proceso y otros un ciclo que se cierra, se imponía volver los ojos atrás y contemplar las diferentes vicisitudes de una larga batalla. Tanto más cuanto el contraste seguía siendo actual. Por un lado Voltaire, que «ha difundido las luces, la llamada filosofía de la humanidad, la tolerancia, la airosa ligereza del pensamiento crítico, el centelleo de la virtud en la amabilidad de las formas». En el otro Rousseau, «¡y ya se sabe cuán distinta es la voz de Rousseau!».

Aunque fuera con un acento dialéctico, Herder tomaba una clarísima postura en contra de la Ilustración, el «pensamiento crí-

tico» y «la razón», y lo positivo del «renacimiento» quedaba reducido exclusivamente a algunos progresos técnicos («gran parte de la denominada nueva cultura moderna en realidad no es más que mecánica»). Concluía su exposición apelando al destino y a la Providencia: «¿Quién soy yo para juzgar ... el gran libro de Dios, que encierra mundos y edades y del cual yo no soy más que una simple letra? ...».[1]

Ahora bien, ¿cuál es la génesis y desarrollo de la concepción de la historia de la civilización contra la que se revelaba Herder? ¿Cuál era su «filosofía de la historia» implícita? La discusión de Herder (como, a su manera, la polémica que abre en su primer discurso Rousseau) no surgía por azar y fuera de tiempo. Antes al contrario, planteaba un problema real cuya respuesta estaba madurando. ¿Cuándo, cómo y a través de qué etapas había ido perfilándose la idea de un período de «barbarie» y de «tinieblas», de oscurantismo de la libre razón humana tras la inocencia de los orígenes y el esplendor del clasicismo? ¿Por qué razón la civilización y el pensamiento de los tiempos modernos habían ido configurándose como un despertar o una resurrección tras una pausa de sueño o de muerte? ¿A través de qué vías el tema del contraste luces-tinieblas se había vinculado, por un lado, con la dialéctica razón-superstición y, por otro, con las vicisitudes del cristianismo, de su advenimiento redentor, de su decadencia y corrupción y de su «reforma»? Pero por encima de todo, ¿por qué se habían formado o afirmado todos estos ideales y mitos? ¿Cómo habían llegado a convertirse en ideas-fuerza de la cultura moderna

1. J. G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, introd. y trad. de Franco Venturi, Einaudi, Turín, 1971[2] (cf. F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Florencia, 1967[2], pp. 317 ss.). Sobre los temas aquí tratados, se hace casi inútil remitir al hermoso libro publicado en 1933 por Giorgio Falco, *La polemica sul Medio Evo*, reeditado recientemente con una lúcida introducción de Fulvio Tessitore (Guida, Nápoles, 1974). Se recogen algunas observaciones interesantes en Peter Munz, «The Concept of the Middle Ages as a Sociological Category», An Inaugural Address, The Victoria University of Wellington, 1969. No son escasos los artículos de relieve en el volumen *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, ed. de Vittore Branca, Sansoni, Florencia, 1973 (cf. asimismo, para algunos temas en concreto, R. Manselli, *Il Medioevo come «christianitas»: una scoperta romantica*, pp. 51-89).

y no sólo de ella, sino del mundo moderno en general? ¿Qué concepciones generales de la realidad implicaban y qué filosofías de la historia sobreentendían estas tesis de una edad de las tinieblas sofocadora de toda luz, de civilizaciones que decaen, desaparecen y mueren, para después regresar, renacer y transmigrar?

2. «Nostrae tempestatis theologastrorum cerebellis nihil putidius, lingua nihil barbarius, ingenio nihil stupidius, doctrina nihil spinosius, moribus nihil asperius, vita nihil fucatius, oratione nihil virulentius, pectore nihil nigrius.» He aquí una lapidaria definición de los teólogos medievales: ciegos, envueltos en tinieblas, privados de aquello que no sólo es el instrumento, sino el concreto articularse del pensamiento: es decir, huérfanos de un lenguaje correcto y expresivo. La durísima polémica humanística resonará frecuentemente en pleno siglo XVIII, mientras una historiografía que ya había definido sus planteamientos transformará en lugar común la identificación entre «barbarie escolástica» y «tinieblas medievales». El editor de las *Epistolae obscurorum virorum* en la edición de Frankfurt de 1757 incorpora a los textos una *praefatio nova* en la que aborda todos los tópicos usuales, desde la *barbaries* a la enfermedad de la ignorancia, que debe purgarse con un refinamiento de la cultura del mismo modo que los «medici corpus aegrotantium purgant medicamentis».

El más grande de los historiadores de la filosofía que tuvo el siglo XVIII, y sin duda alguna uno de los más importantes del mundo moderno, Johannes Jakob Brucker, solía hablar de *sterquilinium scholasticum*, de *scholastica barbaries*. La desolación, la falta de luces de la que hablaba Girolamo Tiraboschi a propósito de letras, artes y ciencias, se había convertido ya en expresión banalizada para caracterizar diez siglos de historia. El obispo Burnet escribía en estos términos a finales del siglo XVII: «diez siglos en los que la ignorancia había sepultado toda forma de saber».[2] El

2. La cita de Gilbert Burnet, *History of the Reformation of the Church of England* (Londres, 1679-1714) la hemos tomado de Wallace K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*, trad. A. Prandi, Il Mulino, Bolonia, 1969, p. 81.

gran Muratori, en su prefacio al primer volumen de las *Antiquitates Italicae Medii Aevi,* publicadas en 1738, observaba que, tras el Renacimiento, ya era mucho si la cosa se limitaba a descuidar documentos y monumentos de la barbarie y no se procedía a destruirlos.[3]

En cuanto a la imagen de la purga para librarse de la «escolástica» parisina, apenas si es necesario remitir a Rabelais, I, 23. Algunos de los temas abordados aquí y relacionados con Rabelais pueden consultarse en el libro, tal vez discutible pero siempre digno de atención, de Gérard Defaux, *Pantagruel et les sophistes. Contribution à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVIe siècle*, M. Nijhoff, La Haya, 1973. No obstante, a propósito de este último texto citado, yo no diría que el haber demostrado por ejemplo que la carta de Gargantúa constituye un «mosaico» de piezas plenamente identificables equivale a determinar su significado. Por lo demás, la «carta» sólo podrá alcanzar pleno sentido en el marco de su contexto, y a él cabrá remitir su valoración, pues la literatura de todos los tiempos está en buena parte constituida por mosaicos, tanto zafios como preciosos. Tampoco priva de importancia y sabor a la célebre exaltación del hombre escrita por Giannozzo Manetti el que se nos desvele que está entreverada de citas y extractos de Cicerón, Lactancio y escritos herméticos entre otros varios materiales, al tiempo que tal hecho no puede utilizarse para valorar positivamente la tesis sobre la miseria del hombre de Lotario di Segni, utilizada por el propio Manetti para contraponerla simétricamente a la suya.

3. *Antiquitates Italicae Medii Aevi...*, Ex Typographia Societatis Palatinae, Mediolani, 1738, I, pp. 1-2: «Postquam Literae amoeniores veluti redivivae proxime praeteritis Saeculis dignitatem pristinam recipere, habitumque barbaricum deponere coeperunt ..., sordebat quidquid ad tempora spectabat, post invectos in Italiam Barbaros subsequuta. Si quid occurrebat, aut Librorum ab Auctoribus aetatis illius scriptorum, aut Latinae Poesecos, aut Legum, aut Inscriptionum, aut Chartarum medii aevi, bene cum iis agebatur, si sine contemtu dimittebantur, aut abjiciebantur. Neque enim deerant, qui eadem non secus atque excrementa foetida aversati abhorrebant; Grammatici praesertim, qui contra Ennii, Catonis, Plauti, aliorumque vetustiorum Latinorum vel minimas quisquilias, tamquam gemmas, deosculabantur, atque ad caelum attollebant». Manselli, *ibid.*, p. 56, cita muy oportunamente la confesión que antepusiera Muratori, en 1723, al primer volumen de sus *Rerum Italicarum Scriptores*: «Subsequuta vero saecula, ex quo nempe Romanum declinavit imperium, eorum oculis nil nisi barbariem, horrorem, ac vitia sive in literis, sive in moribus spirant. Hinc in historiam scriptoresque inferioris aevi praeceps contemptus, ne dicam nausea ... Et ne quid dissimulem, olim et ego adolescens in ea eram sententia, quam tamen subinde exui, atque ab ea recessurum puto, quicunque rem serio et acie mentis adhibita secum tacite versaverit». Manselli observa también que el motivo aducido por Muratori no era tanto un reconocimiento del valor de los siglos bárbaros cuanto su caritativo patriotismo. Por nuestra parte, añadiremos que este último caminaba de la mano de las innegables exigencias derivadas de la exactitud histórica: «nam aut nimium superbientis, aut delicati, dicam etiam ingrati animi est, Italiam tantummodo victricem et triumphantem velle nosse, victam vero atque ab exteris nationibus subactam aversari.

Theodor E. Mommsen, en un notable artículo que aparecería originariamente en 1942 en *Speculum* bajo el título «Petrarch's conception of the "Dark Ages"», recordaba que la ecuación Mediocevo-edad de las tinieblas había seguido circulando sin interrupción a nivel de compilaciones manualísticas y de enciclopedias hasta principios del presente siglo. Señalaba Mommsen, e intere-

---

fidem est in utroque rerum statu mater nostra, atque illius non minus felicem quam adversam fortunam cognoscere ad filios potissimum spectat». Por otro lado, no deben caer en saco roto las enérgicas y significativas observaciones efectuadas por el propio Muratori unos años antes, entre 1708 y 1717, cuando Lamindo Pritanio estaba redactando y reelaborando las páginas *Delle osservazioni sul buon gusto nelle scienze e nelle arti*. En aquel lúcido texto, uno de los más afortunados entre los salidos de su pluma, Muratori adopta claras posiciones en el conflicto entre antiguos y modernos. «Estamos acostumbrados a mirar en las telas, en los viejos mármoles y en los camafeos, las imágenes, auténticas o ficticias, de los filósofos antiguos. Jamás alcanzamos a figurárnoslos sino como semidioses, dotados de venerables barbas, cabeza majestuosa y grande, mirada penetrante, frente espaciosa y surcada de arrugas, con aspecto de estar devanándose los sesos permanentemente con los más abstrusos secretos de la naturaleza, la matemática o la moral. Sin embargo, los ingenios y escritores vivos se nos muestran (y más si tenemos oportunidad de hablar con ellos y tenerlos ante nuestros ojos a menudo) similares a los demás hombres. Si su espíritu no está demasiado bien alojado y sus razonamientos no gozan de extrema vivacidad y agudeza, es necesario alguna otra cosa que no sea elocuencia mediocre para que podamos concebir algo de extraordinario en ellos... Ahora bien, quien preste cierta atención no precisará del menor esfuerzo para percatarse muy pronto de que necia regla es para mensurar el valor de los ingenios la de considerar si son antiguos o modernos. Ni los antiguos son gigantes por el mero hecho de haber nacido antes que nosotros, ni nosotros somos tan enanos por haber venido al mundo más tarde que ellos. El mundo ha sido, y siempre será, el mismo» (*Riflessioni*, Nicolò Pezzana, Venecia, 1717, II, pp. 6-7). Con todo, Muratori no vacilaba en condenar la filosofía de los «siglos de tosquedad» en razón de haberse mostrado más al servicio de Aristóteles que de la razón, ni tampoco tenía la menor duda sobre el hecho de que «nuestros italianos fueron los primeros en despedazar las cadenas y sublevarse ante tan vil y voluntaria esclavitud». Y proseguía así: «nos cuenta Marcello Malpighi, gloria de nuestros tiempos, que hasta llegar a los días de Descartes, todos los filósofos han permanecido recluidos en una vasta sala, galería o prisión —que en esto los historiadores no llegan a un acuerdo— por la que paseaban y combatían sin cesar, en algunos casos llegando incluso a las manos, pero siempre permaneciendo esclavos de Aristóteles, como si nada más hubiera en el mundo. Cierto día, transido por la desesperación de no ver claros ciertos puntos, Descartes arremetió enfurecido de cabeza contra las paredes; y hete aquí (cosa nueva) que la pared era de papel, rodó por los suelos y, una vez derrumbada, se le ofrecieron a la vista vastos países antes ignorados...» (*Riflessioni*, II, pp. 234-235. Cf. cuanto he apuntado al respecto en la *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Turín, 1967³, II,

sante es registrarlo, que en la undécima edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1911) un mínimo de cinco siglos medievales seguían siendo considerados como «the Dark Age», con la advertencia explícita de que «the Dark Age was a reality». Tal juicio sobre la Edad Media no desaparecerá hasta la catorceava edición, aunque en otras áreas culturales la expresión ha pervivido hasta hoy en día, y no sólo en niveles elementales.[4] Por ejemplo, en Italia puede verse cómo se sigue usando con ánimo periodizador en una dignísima obra de divulgación, la *Storia del pensiero scientifico* de Giulio Preti, publicada en 1957. Tras la época helenística de Ptolomeo y Galeno, escribe Preti, «la civilización europea comenzaba a adentrarse en la gran crisis de la edad de las tinieblas». De hecho, el capítulo dedicado al pensamiento medieval lleva por título «L'età buia».

Sin duda alguna, la imagen de un período de crisis y de oscuridad, de tinieblas nocturnas que ocupan el lugar de la luz diurna, está vinculada y halla sus raíces en la visión de períodos, edades,

---

pp. 865-866, y ahora, véase también P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Nápoles, 1972, pp. 115-119). En el *De Graecae linguae usu et praestantia* (Mutinae Idib. Jul. 1693), había escrito: «Oh Italia ..., quae dudum reliquas orbis plagas imperio non minus temperasti, quam scientiis excellueris ..., quae postremo hoc aevo barbaris depulsis, bellorumque ingruentium impetu fracto, prior optimas artes, ac studia restituisti, quumque sub Turcis Graecorum res penitus excidissent, heres una et illorum gloriam reparasti, tuamque ulterius promovisti. Audimus modo magna illa, serisque commendanda posteris, nomina Petrarcae, aliorumque virorum, quibus adnitentibus seculorum incuria felici admodum exitu castigata primum fuit, reditaeque suo solo Graecae Latinaeque literae. Miramur Joannis Pici, Marsili Ficini, Politiani, Pontani, caeterorumque ingenia, qui editis operibus sublimiorem, aut dulciorem complexi sunt studiorum partem. Immo quae non vidit praeteritum seculum quacumque in scientia praecellere Italorum capita? ...» (*Opere*, M. Belloti, Arezzo, 1771, XII, pp. 1-2).

4. *Speculum*, XVIII (1942), pp. 226-242. (Posteriormente este ensayo fue incluido en el volumen *Medieval and Renaissance Studies*, ed. de Eugene F. Rice, jr., Cornell University Press, Nueva York, 1959, pp. 226-242. Se trata de una recopilación de los estudios de Mommsen, reunidos tras su muerte y presentados por F. G. Marcham, trabajos que he tenido muy presentes en estas páginas. Sobre este volumen, véase la amplia reseña de Martellotti publicada en *Lettere Italiane*, XIII (1961), pp. 255-260. Actualmente el texto de Mommsen, traducido al alemán, se recoge también en el volumen *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, ed. de A. Buck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, pp. 151-179.

ritmos recurrentes de civilización, de mutaciones y transmigraciones de imperios. Son evidentes las raíces «astrológicas» de temas como la *mutatio temporum*, la *series generationum et temporum*, el *occasus saeculi*, la *aegritudo mundi*, la división en seis milenios o la *renovatio saeculi*, y bien sabido es el constante recurso que a ellos se hace en toda la literatura cristiana antigua y medieval. Tampoco es aquí lugar para insistir en el tema de la *eversio Romae*, de las civilizaciones que mueren, del derrumbamiento del Imperio occidental. Suficientemente conocidos son los textos al respecto de Gregorio Magno: «Destructae urbes, eversa ... castra, depopulati agri, in solitudinem terra reducta est. Nullus in agris incola, paene nullus in urbibus habitator ... Populi defecerunt, carnes ejus liquefactae sunt ... Ubi iam senatus? Ubi iam populus? Contabuerunt ossa, consumptae sunt carnes ... Iam vacua ardet Roma».[5] La profética página sobre Egipto que San Agustín incorporaba a su *De civitate Dei* tomándola del *Asclepius* y que tanta difusión alcanzará hasta llegar a su célebre cita por parte de Giordano Bruno, parecía advertir a los soberbios recordándoles que las civilizaciones —al igual que los hombres— tienen un ciclo vital que arrastra incluso a las mismas divinidades. «O Aegypte, Aegypte, religionum tuarum solae supererunt fabulae, eaeque incredibiles posteris tuis, solaque supererunt verba lapidibus incisa tua pia facta narrantibus, et inhabitabit Aegyptum Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barbaria ... Tunc ista terra sanctissima, sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima.»[6]

Las ideas de la *eversio* y de la *renovatio*, de la *translatio aut descensio omnium* de acuerdo con el curso del reloj celeste («gubernantur atque exercentur in caelo»), esta simetría postulada entre esta *terra nostra* y el cosmos («mundi totius templum»), el

5. Eugenio Anagnine recoge una serie de interesantes testimonios en su libro *Il concetto di rinascita attraverso il Medioevo (V-X sec.)*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1958.

6. Sobre testimonios herméticos, cf. *Hermetica*, ed. de W. Scott, Clarendon Press, Oxford, 1924, I, p. 341; 1936, IV, p. 187 (Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 26). Véase también, *Corpus Hermeticum*, ed. Nock-Festugière, Les Belles Lettres, París, 1945, II, pp. 326-328.

tema de culturas, religiones e imperios que se ven desplazados, que fenecen, que tras una época de hegemonía desaparecen, el de las distintas épocas y su división en los milenios, son puntos de referencia ya familiares en las postrimerías de la antigüedad que permearán los textos astrológicos de los que extraigan su «filosofía de la historia» los teóricos de las «grandes conjunciones». Las grandes conjunciones, en definición de Ibn Jaldún «el encuentro de dos planetas superiores [al Sol] en el mismo grado del firmamento», acaecen cada 960 años, es decir, casi cada milenio, y señalan «el cambio de un régimen o de una dinastía, el paso de la supremacía de un pueblo a otro», un cambio de orden religioso.[7] Tras la difusión en latín del famoso tratado de Albumasar, que generaría larguísimas discusiones entre los principales teólogos, filósofos y científicos, hacia finales de la Edad Media se convirtieron en moneda corriente los debates sobre períodos históricos y crisis de la civilización. En las investigaciones generadas se entrelazan, a veces inextricablemente, posturas científicas, meditaciones históricas e inspiraciones o anuncios proféticos.[8]

7. Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, trad. de Vincent Monteil, Commission Libanaise..., Beirut, 1968, II, pp. 679 ss.

8. Se hallará una primera aproximación a la figura de Albumasar, indispensable para comprender los temas aquí tratados, en Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Publicaciones de la American University de Beirut, Beirut, 1962. Los volúmenes III y IV de Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, Nueva York, 1934, recogen indicaciones sobre las discusiones en torno al tema de las «conjunciones» durante la segunda mitad del siglo XIV y todo el XV. En particular, sobre la polémica alrededor de las «conjunciones» en el siglo XIV, véase la *Summa iudicialis de accidentibus mundi* de Juan de Eschenden (compuesta entre 1347 y 1348), el teórico de las conjunciones, y el *Contra coniunctionistas* de Enrique de Hesse. (Cf. el ms. Ashburnhamiano 210 de la biblioteca Laurenciana de Florencia, donde se recogen textos de la discusión astrológica mantenida entre Nicolás de Oresme y Enrique de Hesse, *Contra eos, qui ex coniunctionibus planetarum quas magnas vocant magnos effectus predicere conati sunt vulgares decipiendo*).

A propósito de la influencia ejercida por Albumasar, cf. J. Agrimi y C. Crisciani, «Albumazar nell'astrologia di Ruggero Bacone», *ACME*, XXV (1972), pp. 315-338. Asimismo es fundamental para la comprensión de la obra de Albumasar el *De radiis* de Al-Kindi, recientemente publicado en una edición crítica por M.T. D'Alverny y F. Hudry en los *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XLI (1974), pp. 139-260.

Este es el telón de fondo sobre el que se proyectan esperanzas y miedos, así como las ideas sobre renovaciones radicales, nuevas edades, renacimientos. Conviene tenerlo muy en cuenta cuando uno decide enfrentarse con la problemática de los siglos oscuros. De hecho, fue justamente en la época del Renacimiento cuando comenzó a delinearse la imagen de las «tinieblas» medievales, la imagen de un período intermedio de crisis entre la ejemplar civilización clásica y su renacer a través de una progresiva «iluminación» de las mentes. Considerados como períodos históricos netamente caracterizados, Edad Media y Renacimiento no son abstracciones conceptuales elaboradas por la historiografía. Su matriz común reside en la viva polémica humanística mantenida entre los siglos XIV y XV, polémica que echó mano de muchas imágenes y fuentes, y sobre las cuales han llamado la atención con más o menos énfasis y acierto los historiadores. Basta pensar, entre otros, en Konrad Burdach y su tentativa de utilizar los versos dantescos para definir numéricamente la duración de los ciclos. En su opinión, no es casualidad si «el Fénix muere y después renace / cuando casi quinientos años han transcurrido», medio milenio a cuyo amparo también interpretaba, como es bien sabido, el famoso anuncio del «quinientos diez y cinco». Para Burdach, «el número 515 es ... una transformación de los años de la vida del Fénix, transmitida como tal desde la antigüedad»; «ubi quinque suae complevit saecula vitae», como quería Ovidio (*Met.* XV, 395), mientras que Plinio, Lactancio, Ausonio y Claudiano hablan de un milenio entero en el lugar del medio milenio ovidiano.[9]

9. K. Burdach, *Riforma-Rinascimento-Umanesimo*, trad. italiana D. Cantimori, Florencia, 1935, pp. 60 ss. Respecto a los temas inmediatamente subsiguientes, especialmente en lo que hace referencia a Cola di Rienzo, he utilizado la edición de textos (realizada en colaboración con Piur) y la gran recopilación de estudios organizadas por el propio Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, Weidmann, Berlín, 1912 ss. Es de gran importancia la observación recogida en la página 167: «A partir de finales del siglo XIII los mentores espirituales del movimiento renacentista en Italia tenían la intuición, el sentimiento, la conciencia, de que se estaba iniciando una época nueva, una gran mutación histórica, y ..., como ya he indicado varias veces, en el caso de Italia la cesura principal en la periodización historiográfica debe situarse inmediatamente después de la caída de la casa de Suabia, mientras que para el caso de Alemania se ubica hacia mitad del siglo XIV». Aunque la afirmación

Sea como fuere, y aparte del discutible valor de sus tesis específicas, no hay la menor duda de que en algunos puntos Burdach está en lo justo. Por ejemplo, en su insistencia acerca de la difusión «medieval» de la llegada de una renovación, del *renasci*, en el hecho de ubicarla en la convergencia de múltiples temáticas, en subrayar la componente «astrológica» («la designación astronómica es mucho más que una determinación exacta; brota de la convicción de que ... la esperada renovación radical depende de las constelaciones astrales ...») y en definir la duración de un ciclo entre medio milenio y un milenio.

3. Así pues, la determinación conscientemente polémica de un período histórico oscuro frente al cual hay que rebelarse para que «renazca» un mundo más bello se remonta al momento mismo del estallido de la crisis de la cultura «medieval», y de hecho se constituye en una de sus facetas. En Italia ha puesto especial energía en defender esta tesis Franco Simone, apoyándola con gran riqueza de testimonios documentales. Y también es mérito suyo haber hecho hincapié en las diferencias existentes entre las situaciones francesa e italiana, diferencias destinadas a reflejarse de modo significativo en divergencias no sólo de orden cronológico, sino también de perspectivas generales.[10] En realidad, la periodización no coincide casi nunca en ambos países, y precisamente es así por la diversidad de vicisitudes culturales. Sea como

---

de Burdach es arbitraria, resta en pie la validez de que el concepto de *media aetas* como época de *senectutis et mortis* aparece muy tempranamente entre los humanistas italianos.

10. Casi está de más recordar aquí las numerosísimas contribuciones al tema de F. Simone, entre ellas, *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*, Edd. di Storia e Letteratura, Roma, 1949; *Il Rinascimento francese. Studi e ricerche*, SEI, Turín, 1965; y *Storia della storiografia letteraria francese*, Bottega d'Erasmo, Turín, 1969. Cf. también *Umanesimo, Rinascimento e Barocco in Francia*, Mursia, Milán, 1968, muy especialmente las pp. 75 ss., así como el volumen misceláneo de varios autores (en particular, el ensayo de Simone titulado «Une entreprise oubliée des humanistes français: de la prise de conscience historique du renouveau culturel à la naissance de la première histoire littéraire», pp. 106-131) *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, ed. de A.H.T. Levi, Manchester University Press, 1970.

fuere, el contraste entre edad de las tinieblas (como exclamará Voltaire, «quelles ténèbres étaient répandues ailleurs, et avec quelle lenteur la raison humaine se forme!») y renacimiento iluminador alimentará una polémica de casi cuatro siglos de duración, desde el XIV al XVIII, empalmando idealmente Humanismo e Ilustración.[11] No obstante, se tratará de un conflicto destinado a asumir tonos y significados muy distintos con el decurso del tiempo, y no podrá prescindirse de tales mutaciones si el objetivo es captar en profundidad la génesis de formulaciones e imágenes todavía en uso. A tal fin, es del todo imprescindible remontarnos a los orígenes más pretéritos del tema de las «tinieblas» o de la «muerte» de la cultura, destinada, tras un período de tiempo más o menos largo, a emerger de nuevo, o mejor, a «renacer» como lo hiciera Minerva de la cabeza de Júpiter, es decir, plenamente consciente de sí, de su propia solidez y del propio término de comparación.

«Se ha convertido en lugar común sostener que la concepción tradicional del Renacimiento, la que lo considera como una nueva era en la historia de la civilización europea, un período de resurgir tras los tenebrosos siglos medievales (*medieval darkness*), tiene sus orígenes en la propia edad renacentista.» Con estas palabras abre Ferguson su conocida obra *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, terminada de escribir en 1946, publicada en 1948 y traducida al italiano en 1969, es decir alrededor de treinta años después de haber sido efectuadas las investigaciones que dieron origen al libro. Y digo treinta porque la observación que acabamos de citar está estrechamente vinculada con un ensayo que el propio Ferguson había publicado en 1939 en la *American Historical Review*; su título era «Humanist Views of the Renaissance».[12] Mi insistencia en las

11. Voltaire, *Essai sur les mocurs*, ed. de R. Pomeau, Garnier, París, 1963, II, p. 87.

12. El ensayo de 1939 (publicado en *The American Historical Review*, XLV, n.º 1, octubre 1939, pp. 5 ss.) ha sido reeditado en W. K. Ferguson, *Renaissance Studies*, Harper and Row, Nueva York-Evanston-Londres, 1963, pp. 31-54. Sobre Weisinger, a quien se alude más adelante, véanse en particular dos artículos: «The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance», *Papers of the Michigan Academy*, XXIX (1944), pp. 561-567, y «The Renaissance Theory of

fechas tiene un objetivo muy preciso: traer a la memoria que, precisamente a finales de los treinta y principios de los cuarenta, fue cuando la atención de muchos historiadores se centró con particular atención en la temática apuntada por Ferguson. Comienza a preocuparles entonces la «conciencia» que habían tenido los humanistas desde un principio de hallarse en un cambio de rumbo en la historia, conciencia clara, articulada y fijada por ellos mismos en una muy precisa interpretación de su propia época y de la precedente, y por lo demás definida con impresionante exactitud en cuanto a sus hitos temporales. Con un curioso tipo de perspectiva trastocada, es interesante constatar que algunos investigadores intentarán ubicar en dicha «conciencia» la causa motriz del «renacer» mismo. Ya no era «la vida la que determina la conciencia», sino «la conciencia la que determina la vida».

En cualquier caso, y ahí es donde se quería insistir, la historiografía y el análisis de los grandes conceptos «Edad Media» y «Renacimiento» se inclina de un modo especial en las décadas citadas hacia el estudio de sus orígenes, de la determinación del momento preciso en que se abre la brecha entre ambos. Es necesario, empero, señalar sin tardanza que no solía distinguirse con precisión entre, por un lado, mitos, simbolizaciones polémicas, ideologías y programas, y de otro, conceptos historiográficos en su sentido estricto. Dentro de tal panorama, llama la atención un ensayo bastante conocido, y con toda justicia, del año 1932; me refiero a «Sulla storia del concetto di Rinascimento», de Delio Cantimori.[13] Cantimori sabía perfectamente —lo había puesto de

the Reaction against the Middle Ages as a Cause of the Renaissance», *Speculum*, XX (1945), pp. 461-467.

13. El ensayo de Cantimori se halla recogido en *Storici e storia*, Einaudi, Turín, 1971, pp. 413-462, y su versión alemana aparece en la importante antología elaborada por August Buck. *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, donde se recogen una serie de estudios de Mommsen y Weisinger («Renaissance Accounts of Revival of learning», *Studies in Philology*, XLV, 1948, pp. 105-118). A propósito del tema que andamos discutiendo, véanse también los siguientes dos artículos de Weisinger: «Renaissance Theories of the Revival of the Fine Arts», *Italica*, XX (1943), pp. 163-170, y «Who Began the Revival of Learning? The Renaissance Point of View», *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Literature*, XXIX (1944), pp. 625-638.

relieve Croce, a quien cita— que «la idea de un contraste entre los tiempos oscuros y terribles y los tiempos nuevos y afortunados, plenos de luz y esplendor, toma cuerpo ... ya en el mismo Renacimiento». Cantimori conocía los trabajos de Burdach, de quien en 1935 había traducido al italiano *Reforma-Renacimiento-Humanismo*. No obstante, tras un breve prólogo sobre el siglo XVIII, Cantimori inicia su discurso en pleno siglo XIX con el propósito declarado de examinar la formación de aquel concepto historiográfico en la investigación contemporánea, desde Hegel para acá. Su objetivo es determinar la validez «científica» de tales conceptos, al margen de su «carácter polémico» y de su «fundamento y ... significado simbólico y espiritualista». En otras palabras, se trataba exclusivamente de considerarlos como resultado abstracto de una reflexión crítica y como instrumentos interpretativos y periodizadores del devenir histórico.

Cantimori no pretendía establecer en qué medida era fácticamente posible su proyecto o, cuanto menos, qué consecuencias podían derivarse de tal segmentación de la realidad para la mismísima valoración del «concepto» de Renacimiento; ni tan siquiera abordó el problema de las vinculaciones entre la interpretación hegeliana y ciertas elaboraciones historiográficas que se remontan a los siglos XVII y XVIII.[14] A diferencia de cuanto había sucedido en épocas anteriores, al orientarse la investigación hacia el tema

14. Sin embargo, la cuestión es fundamental, y sólo podremos percatarnos de la génesis de reconstrucciones históricas destinadas a consolidarse clamorosamente durante el siglo XIX si se establece una precisa delimitación entre las diferentes posturas historiográficas setecentistas y el nuevo clima «romántico». Para percatarnos del problema, basta constatar la observación de Novalis, *Cristianità o Europa*, trad. italiana de Mario Manacorda, Einaudi, Turín, 1942, p. 13: «el resultado del nuevo modo de pensar fue denominado filosofía». Obviamente, se está aludiendo a los «philosophes», pero también se encierra ahí la clave de ciertas cadencias persistentes en la visión de los orígenes del mundo moderno que tenía como eje vertebrador una nueva perspectiva filosófica («al mísero género humano le habían reservado con generosidad un sólo entusiasmo, indispensable como piedra de toque para cualquier cultivador de la alta cultura: a saber, el entusiasmo por esta estupenda y grandiosa filosofía, y en particular por sus sacerdotes y mistagogos»). ¿Hasta qué punto esta postura llegaría a influenciar la génesis de los primeros grandes trabajos historiográficos de conjunto sobre la *Renaissance*? ¿De qué forma lo hizo?

de la «conciencia» del Renacimiento fue aclarándose el ámbito y el sentido de los sucesivos descubrimientos.

Entre 1938 y 1940, Franco Simone, el estudioso que se ha mostrado más fecundo en este campo de investigación, dio a luz una serie de contribuciones que posteriormente serían recogidas en el volumen *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*,[15] publicado en 1949 y que goza de justo aprecio. Ya se ha señalado antes que el estudio de Mommsen data de 1942; los numerosos ensayos de Herbert Weisinger sobre el tema (el último de los cuales, aparecido en *Speculum* en 1945, tiene un título digno de ser recordado en razón de los múltiples equívocos a que puede dar lugar y que sin duda presupone: «The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages as a Cause of the Renaissance»)[16] aparecieron todos entre 1943 y 1945. En 1941 se recopilaban en Italia gran número de textos renacentistas, especialmente del siglo XV, sobre los temas de una nueva cultura de las luces victoriosa sobre las tinieblas de la barbarie medieval, la naciente polémica entre antiguos y modernos y el retorno a la edad de oro («redeunt Saturnia regna ...»), textos a los que en 1942 se remitía e integraba F. Chabod en su perfil de *Il Rinascimento*.[17]

Quien tenga cierta familiaridad con los autores italianos del siglo XV y en general con los de la Europa del XVI, no puede por

15. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1949.

16. Cf. nota 12.

17. Cf. una recopilación de todos los escritos de Chabod en el volumen ya citado *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Turín, 1967. En 1959 Hans Baron publicaba en el *Journal of the History of Ideas* una conferencia pronunciada en 1958, «The *Querelle* of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship», que con algunas modificaciones ha sido recientemente incluida en el volumen misceláneo coordinado por P. O. Kristeller y Ph. P. Wiener, *Renaissance Essays*, Harper and Row, Nueva York, 1968, pp. 95-114. Acerca del mito de la Edad de Oro, es interesante consultar Harry Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Faber and Faber, Londres, 1969; Gustavo Costa, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Laterza, Bari, 1972. A propósito del interés por la «edad del oro» en la literatura de todos los tiempos (y en el Renacimiento en particular) que se ha suscitado en la cultura norteamericana (probablemente por influencia de Lovejoy), es interesante consultar las indicaciones de H. Weisinger en su ensayo (de 1945) «Ideas of History during the Renaissance», actualmente incluido en la ya citada recopilación *Renaissance Essays*, pp. 75-94, y muy especialmente, p. 93, nota 27.

menos que sorprenderse ante el «tópico» recurrente de la oposición tinieblas-luces, corrupción-regeneración. El momento cumbre, positivo, es siempre el presente, visto bajo indiscutible perfil de superioridad, incluso cuando se reconoce el valor paradigmático de los «antiguos», a través de los complejos cambios de significado del propio término «modernos». En el prólogo a su recopilación de artículos de 1949, Simone recordaba que Paul Hazard, mientras leía algunos de los textos del Renacimiento francés recogidos en el libro, se vio inmediatamente empujado a compararlos con posiciones análogas de la Europa ilustrada, con el pensamiento de una época que tampoco había tenido el menor remilgo en proclamarse portadora de «luces» al tiempo que practicante del culto a las «virtudes» de los antiguos. A decir verdad, se trata de una semejanza no casual: en no pocos casos el siglo XVIII no hace más que desarrollar hasta sus últimas consecuencias ciertas posiciones humanísticas, y George Holmes ha titulado con razón su volumen sobre la primera mitad del siglo XV florentino, publicado en 1969, *The Florentine Enlightenment, 1400-1450*.[18] Un mejor entendimiento de las relaciones entre ambas «ilustraciones» exige una reconstrucción de sus nexos profundos, pero también un conocimiento serio de la distinta valoración que tiene la Edad Media para los hombres del siglo XV y los hombres del XVIII.

4. En el siglo XV, y también ya en el XIV, el tema de las tinieblas de una edad intermedia, de una decadencia, corrupción y muerte de la civilización, se halla constantemente asociado al de una renovación radical, la palingenesia, la luz que estalla con fulgor entre las bárbaras tinieblas. Ahora es el momento de avanzar una importante advertencia: en los grandes períodos, en los «tiempos largos», es plenamente lícita una aproximación tan indiscriminada como sugerente a los textos de los siglos XIV, XV, XVI y, ¿por qué no?, también a los del XVII y XVIII. Por el contrario,

18. G. Holmes, *The Florentine Enlightenment, 1400-1450*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1969.

si nos interesamos por los «tiempos cortos», cuando lo que se persigue no es ya detectar «formas» recurrentes, sino etapas reales de las transformaciones históricas de la cultura, se imponen delimitaciones mucho más delicadas y sutiles. En consecuencia, si bien las formulaciones de orden genérico no se diferencian con nitidez, hasta el punto de parecer prácticamente idénticas, metáforas como las de la luz y las tinieblas o el renacimiento y la muerte se «alejan» extraordinariamente unas de otras según sean los tiempos y los usos.

Por lo demás, ya Ferguson alimentaba serias sospechas de que la «conciencia» que habían tenido los humanistas de estar materializando una renovación en la que eran a un mismo tiempo *acti* y *agentes* nada tenía de clara e indiscutible. Como observaba, «los humanistas fueron conscientes, sin duda alguna, de estar viviendo en un clima de gran revitalización cultural, pero en cuanto a serlo de los elementos nuevos en su época, limitaron su conciencia al campo de la literatura clásica y las bellas artes. Y fue precisamente tomando por punto de referencia esta área tan restringida como echaron los cimientos sobre los que iba a construirse aquella periodización tripartita de la historia europea [Antigüedad, Medioevo, Edad Moderna], convención tan ampliamente aceptada en siglos posteriores». A decir verdad, la cuestión es mucho más compleja. De un lado las concepciones de los humanistas no pueden superponerse sin más, sino que es preciso diferenciarlas e interpretarlas con toda nitidez a lo largo de la variable tiempo; por otro, deben recuperarse y analizarse en toda su riqueza, que alberga elementos mucho más variados y profundos que los mencionados por Ferguson. Ferguson no ignoraba los «importantes estudios» llevados a cabo sobre las «metáforas del renacer, el despertar, la resurrección», es decir, sobre la muerte, el sueño y las tinieblas. Lleno de reservas, justas reservas, ante el por otro lado importantísimo trabajo de Burdach, miraba con sospechas a «quienes se entregaban a generalizaciones incontroladas cimentándolas sobre un simbolismo ambiguo» o en ejemplos aislados de la metáfora del «renacimiento». Pero en lugar de oponer a las «generalizaciones» una investigación pormenorizada y diferenciadora, se limitó a enumerar algunos textos de historio-

grafía política no sólo ignorando la polémica filosófica y, más importante aún, la lógico-lingüística, sino sin hacer el menor caso de las discusiones astrológicas sobre los grandes ciclos de la historia, sobre las revoluciones de los «años del mundo», sobre el nacer, cambiar y declinar de la civilización. «Scito quod res maximae atque mirandae accidant ex coniunctione planetarum superiorum», había advertido Messahallach [Ma sha' Allah] en su *Epistola de coniunctionibus planetarum*, y no por azar a comienzos del siglo XV el cardenal Pedro d'Ailly escribía una «concordia entre la astrología y la historia» (*De concordia astronomicae veritatis et narrationis historicae*). Según D'Ailly, el ritmo de los cielos regula las grandes cesuras históricas; como escribe en el *verbum 14* del *Vigintiloquium*, «et in hoc concordant omnes astronomi quod numquam fuit aliqua istarum conjunctionum sine aliqua magna et notabili mutatione in hoc mundo». Es de todo punto imposible abordar el problema de cómo llegaron a concebirse los grandes períodos históricos durante el Renacimiento sin abordar fundamentalmente la polémica en torno a los «conjuncionistas».

Es una lástima que Ferguson decidiera también ignorar por completo la batalla antiescolástica de Valla, lo que equivale a dejar a un lado los primeros orígenes de una periodización que se mantendría dominante hasta bien entrado el siglo XVIII. Me refiero a la que contemplaba la Edad Media como una era de anticristianismo, desde Boecio hasta el tomismo y el aristotelismo radical del siglo XIV. En 1665, en su bien conocida obra *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia*, Adam Tribbechow señalará que los filósofos medievales *antichristianismum propagant*; su texto no hace más que codificar lo que ya eran líneas básicas de una tradición bien consolidada: el antiaristotelismo concretamente. De forma análoga, Ferguson no prestó atención alguna a las vinculaciones entre teología y discusiones lingüísticas y filológicas, cerrándose así toda posibilidad de valorar adecuadamente el combate antimedieval que los reformistas habían heredado de los humanistas. Aun siendo uno de los más eximios estudiosos de Erasmo, no muestra ningún interés por al obra de Vives y Ramus, y tampoco consigue

captar el auténtico cambio de significado de términos aparentemente equivalentes.

Evidentemente, detenernos en una obra útil todavía pero que se centra en una problemática salida a la palestra hace más de treinta años, no tendría demasiado sentido si su reciente difusión en Italia no pareciese sugerir algo así como una actualidad renovada de la misma. De ahí que tenga mucho interés disipar como mínimo algunos de los equívocos implícitos en el tema de la «conciencia» humanística del «renacer», uno de los centrales en la obra de Ferguson. Sólo una exacta comprensión de su significado puede restituir un auténtico valor periodizante a la polémica contra los «siglos de las tinieblas».

Como ya se ha indicado, ante todo es imprescindible distinguir los tiempos y significados de formas de expresión que parecen equivalentes (por lo demás, Simone se percató perfectamente de esta necesidad al confrontar, por un lado, la situación italiana con la francesa, y por otro humanistas y reformadores). De hecho, no tiene demasiado sentido colocar en un mismo plano y mezclar hasta casi confundirlas las formulaciones de un Petrarca, un Salutati o un Bruni y las de los autores del siglo XVI, sean o no italianos. Cuando en algo muy próximo a un juego terminológico Herbert Weisinger situaba «como causa del Renacimiento la teoría del Renacimiento considerado como reacción frente a la Edad Media», avanzaba una teoría sumamente elegante, a saber, que la carga activa de aquello que en el fondo era un mito, un ideal, un programa, había acabado por construir su realidad correspondiente. Lástima que a no tardar vaciara de todo contenido su propia tesis cuando colocaba en el mismo saco a Petrarca y Lutero, Bruno y Melanchton, Valla y Erasmo, Agrícola y Rabelais, y así sucesivamente, todos «conscientes» y todos «artífices» de los nuevos tiempos. Antes que épocas, era necesario distinguir modos y objetivos de una lucha destinada a transformarlos radicalmente. De esa manera los «siglos de tinieblas» no sólo dilataron sus propias dimensiones, sino que fueron transformándose en una u otra cosa según las contingencias. En los orígenes de la polémica no hallamos ningún caso de conciencia histórica de estar gestando una renovación; está completamente ausente la famosa «con-

ciencia de renacimiento». No obstante, sí encontramos modulada de forma muy diversa la denuncia de una crisis en profundidad: la rebelión, o los intentos de hacerla realidad, ante una situación cultural insostenible. En sus inicios, la antítesis se configura como apelación a los «antiguos» frente a los «modernos». Los «bárbaros» contra los que se combate en el siglo XIV, y ante los que se esgrime la obra de los clásicos grecorromanos, son «modernos»: lógicos, físicos, teólogos, profesores de moda famosos en las universidades francesas e inglesas (entre los autores escolásticos, el propio término «modernos» es de muy compleja delimitación).[19] Por ejemplo, en el marco de la polémica desencadenada en el siglo XII, eran «modernos» cuantos oponían al estudio de los *auctores* tradicionales el de las nuevas corrientes histórico-científicas, la *brevitas* de las *res* a la elegancia de las formas «retóricas».

El error más grave que se comete al aceptar una historiografía de tiempos largos es colocar en un mismo plano tesis y textos muchas veces separados entre sí por siglos, y en los que a menudo la similitud se reduce a una cierta asonancia. Cuando Ramus afirma que el panorama de la cultura europea de su época se había convertido en prácticamente irreconocible en los últimos cien años, no está diciendo lo mismo que Leonardo Bruni en su famosa página de los *Comentarios,* cuando sostiene que la llegada a Florencia de Manuel Crisóloras para enseñar el griego y dar a conocer

19. A propósito del término «modernos», ya observaba Léon Baudry (*Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, P. Lethielleux, París, 1958, p. 153) que «para precisar el sentido de la palabra parece imprescindible una identificación y examen de todos aquellos textos en que se manifiestan y definen pensadores que acuden en defensa de las tesis criticadas ...». También debe tenerse muy en cuenta cuanto observaba Gilson (precisamente en relación al Humanismo italiano) al discutir en torno al *homo mediaevalis* y al *homo modernus* («Notes sur une frontière contestée», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XXV, París, 1959, pp. 65-81); pero al menos en parte, se hace preciso aún profundizar en la cuestión de acuerdo con otro enfoque. Un estudio general sobre «antiguos y modernos», precisamente encarado a propósito del Renacimiento, lo constituye la amplia obra de José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966. Cf. además C. Vasoli, «Intorno al Petrarca e ai logici "moderni"», en *Miscellanea Mediaevalia...*, 9: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein im späten Mittelalter*, Walter De Gruyter, Berlín, 1974, pp. 142-154.

en su propia lengua los clásicos helenos había cerrado un paréntesis de siete siglos de tinieblas. Por lo demás, tampoco puede equipararse la visión del canciller florentino con las ásperas polémicas antiescolásticas de Petrarca, Salutati o Domenico di Bandino. Las tinieblas de las que se habla en los diferentes casos no indican de hecho una misma cosa, del mismo modo que discrepantes son las duraciones asignadas en cada caso a la «barbarie» medieval.

Por extraño que parezca, no se ha insistido como sería de desear en que para los diversos autores «renacentistas» la duración de la tenebrosa noche medieval llega a oscilar entre el siglo y el milenio. Para Domenico di Bandino, la luz se extingue en Occidente con Alano de Lilla, con el *Anticlaudianus* para ser más exactos, y vuelve a refulgir con Dante (en la obra de Brucker hallamos también un eco dieciochesco de tal interpretación: «ex sterquilinio scholastico extraxit Petrarcham Dantes»). Para Filippo Villani, el *abismo de tinieblas* se abre, por culpa y avaricia de los césares, con la muerte de Claudiano, cerrándose con la aparición de Dante. Para Leonardo Bruni la noche medieval se prolonga durante siete siglos, desde la caída del Imperio, si bien el período más lóbrego a sus ojos será precisamente la era imperial, que entra en crisis al renacer las autonomías ciudadanas. Para Matteo Palmieri la edad de las tinieblas se habría prolongado ochocientos años, para Giannozzo Manetti novecimientos («per noningentos circiter annos vel demortuam vel sopitam»). Para Valla, quien más que en las artes y la poesía fija su atención en la teología, el punto en que estalla la crisis lo marca Boecio. No es raro que se extienda el período oscurantista hasta alcanzar el milenio, y Biondo intentará encerrar en los mil años que van del 412 al 1412 un período histórico completo.[20]

20. En razón de los temas y autores a los que hace referencia el texto, permítaseme remitir a mi libro *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Nápoles, 1969, pp. 181-190 (véase también *The Three Crowns of Florence*, ed. y trad. de David Thompson y Alan F. Nagel, Harper and Row, Nueva York, 1972). Acerca de la especial importancia de Biondo para la valoración de la Edad Media, apenas si es necesario insistir. Bien sabido es que, mientras Bruni remitía el derrumbamiento de las instituciones republicanas

De todas estas observaciones se desprende de inmediato que, a pesar de mantenerse constantes ciertas imágenes arquetípicas como luces-tinieblas, muerte-renacimiento, etc., no se está hablando de lo mismo cuando se hace referencia a un siglo o a un milenio. Por lo demás, la «barbarie» de los pueblos germánicos que acabarán con el Imperio romano o la de los ávidos y corruptos emperadores romanos ocupados en oprimir las ciudades itálicas no es en modo alguno asimilable, a menos de efectuar una osada pirueta mental, a la de los lógicos británicos o los físicos parisinos. A su vez, estos últimos no son equiparables al clero ejecutor de los oscuros designios de los pontífices romanos, fulminados con ímpetu a través de metáforas que acabarán convirtiéndose en tópicos, primero por los reformadores, y más tarde por los historiadores protestantes. Por otro lado, si no se contempla con todas sus matizaciones diferenciales la sinuosa línea que nos lleva desde la «edad de las tinieblas» de Petrarca a los «bárbaros» de Valla, a la «corrupción de las disciplinas» de Vives, a las agrias invectivas antiescolásticas de Lutero y Melanchton, se corre un claro riesgo de falsear por completo la compleja estratificación que ha terminado por configurar la noción de los «siglos de barbarie». Y se trata ante todo de clarificar la cuestión, pues además de la polémica y hervor historiográficos que desencadenara el tema en el siglo XVIII, la discusión se ha prolongado en el tiempo hasta alcanzar a los pensadores románticos y las «apologías» elaboradas el pasado siglo.

5. Será útil para nuestro propósito detenernos un poco más en el tema del auténtico significado de la concepción originaria de las tinieblas de breve duración, o lo que es lo mismo, en la polémica desencadenada en el siglo XIV contra la ignorancia y la barbarie, lucha en la que iban a converger figuras muy dispares

---

a los inicios de la *inclinatio Romanorum*, Biondo lo colocaba en el Bajo Imperio (Cf. B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, Tip. Pol. Vaticana, Roma, 1927, p. CVII). Es obvio que ya en este punto quedaban reflejadas aspiraciones e ideales políticos.

entre sí. En este caso el objetivo de la polémica era muy concreto: a partir del siglo XII y por influencia de las universidades, especialmente las francesas, se postula el abandono de los clásicos y de la poesía en favor de los lógicos, que *gaudent brevitate*, los *calculatores* de Oxford y los físicos de París; la retórica, los *auctores*, las «artes sermocinales» en general y las disciplinas morales deben ceder su plaza de primacía a la física, a la ciencia aristotélica y a una nueva concepción del mundo, por lo general un mundo deshumanizado y fatalmente determinado (en este sentido, y como bien remacha Lemay, nada tiene de casual la postura imperante, pues uno de los primeros vehículos de penetración del aristotelismo entre los latinos fue Albumasar). El punto central de la crisis que estalla a mediados del siglo XIV es nítido; se polariza en torno a discusiones cada vez más amplias y ásperas sobre los «modernos», término que abarca, con sensibles oscilaciones, un arco que puede ir desde Tomás de Aquino y los pensadores condenados en 1276 hasta los occamistas. Domenico di Bandino es sumamente preciso al hablar de Dante: las tinieblas equivalen a la muerte, o como mínimo al eclipse, de la teología poética, de los poemas doctrinales, de la gran poesía teológica, desde Alano de Lilla en adelante; ha sido Dante quien «post *Anticlaudianum* ..., iam perditam poesiam ad lucem evexit». Se trata de un período breve y muy bien caracterizado. Transcurre entre los siglos XIII y XIV, desde la crisis del románico al triunfo del gótico; desde la crisis de los *auctores* clásicos, de la tradición platónico-agustiniana, de la física matemática del *Timeo*, de la teología poética, hasta el aristotelismo científico; desde la naturaleza animada por «razones seminales», el *anima mundi* de los poetas metafísicos del siglo XII, al empirismo peripatético, a las ciencias y técnicas árabes y al determinismo astrológico. Se consolidan en este período una nueva lógica y una nueva física, pero también nuevas instituciones y una nueva teología; paralelamente, se difunde una lengua cada vez más alejada de la pureza y la elegancia de los clásicos, entreverada de fórmulas y tecnicismos, de una nueva terminología nacida de transliteraciones de las más diversas lenguas. Mientras tanto, en los cielos, el Dios motor inmóvil parecía haber destronado al Dios padre de los cristianos; y como

dirán los antiaristotélicos a partir de Valla, *antichristianismum propagant*. Por eso a los «modernos» se opone de nuevo los «antiguos», un nuevo «románico» al «gótico». En el terreno filosófico, el aristotelismo cede su lugar al platonismo, en algunos casos recuperado a través de las versiones de Enrico Aristippo, las que usara Petrarca y rastreara Salutati, mientras que Boccaccio, y de nuevo Salutati, se sirven de la obra de Bernardo Silvestre.[21]

La polémica del siglo XIV parece articularse como una especie de contraofensiva a la mantenida a finales del XII. Las «tinieblas» contra las que se lucha en el siglo XIV han sido creadas por la *ignorantia,* o mejor dicho, coinciden con aquella *ignorantia* de la que nos hablaba Pierre de Blois en el siglo XII, a la que acusaba de bloquear con su oscuridad la ascensión de las «luces del saber» («de ignorantia ad lumen scientiae non ascenditur»). Por otro lado, tanto en términos como en sustancia, esta era la *ignorantia* que combatiera Petrarca en el maestro Guido di Bagnolo y sus amigos aristotélicos, entre ellos Leonardo Dandolo, Tomà Talenti y Zaccaria Contarini. Se manifestaba por encima de todo a través de su amor a la nueva lógica y el carácter primordial asignado a la investigación física: «de causis rerum, de refluxione Oceani, de ortu Nili, de variis latentis naturae secretis». La polémica abierta en el siglo XII contra los «modernos» que avanzaban cual nuevos bárbaros sacrificando la *humanitas* en aras del tecnicismo científico anticipa paso por paso la revuelta que se desencadena en el siglo XIV. Y de ahí que Salutati escoja como fuentes de inspiración a Abelardo y Juan de Salisbury.

No menos digna de reseñar es la perfecta y nada casual correspondencia de temas, argumentos e imágenes entre las cartas de

21. Para el códice Parisinus de la Bibl. Nat. Lat. 6567A anotado por Petrarca, véase *Plato Latinus*, II: *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, ed. de Minio-Paluello, Warburg Institute, Londres, 1950, p. XII y lám. II (cf. L. Minio-Paluello, «Il "Fedone" latino con note autografe del Petrarca», *Rendic. Accad. Naz. Lincei*, Cl. Sc. Mor., ser. VIII, IV, 1949, pp. 107-113). El Vat. Lat. 2063 contiene el ejemplar que se hiciera transcribir Salutati a partir de un códice que le había prestado Giovanni Conversini de Ravenna. Acerca del uso por Salutati del comentario de Bernardo Silvestre a Virgilio basta consultar la edición Ullmann del *De laboribus Herculis*. Mucho más habría que hablar sobre Boccaccio, tanto en lo referente a las *Genealogias* como a otros textos.

Petrarca a Tommaso Caloiro de Mesina contra la dialéctica de los lógicos ingleses y algunos lugares «anticornificianos» del *Metalogicon* de Juan de Salisbury (que como demostrara Delhaye, habían sido ya imitados por Pierre de Blois).[22] *Senes pueri,* decía Petrarca citando a Calcidio (y a través de Calcidio se remitía al perdido *Protréptico* de Aristóteles), y también en este caso ha pasado desapercibida la significativa cita: viejos que hacen chiquilladas, que chochean, pues la cavilosa lógica no es más que un juego de niños.[23] Por lo demás, la lógica, que es instrumento, no puede convertirse en finalidad del filosofar. Casi con idénticas palabras, Juan de Salisbury exclamaba: «envejecen entre juegos de chiquillos —*fiunt in puerilibus senes*—, siempre buscando la ciencia y sin encontrarla nunca».[24] Juan de Salisbury y Petrarca: se cierra un círculo, el de las tinieblas que es preciso desvanecer para que emerja la luz. Como indicaba Domenico di Bandino, ha transcurrido poco más de un siglo, el tiempo que separa a Alano de Lilla de Dante. Frente a los «modernos», una vez más los «antiguos», que ya habían dominado en el siglo XII. Las tinieblas no llegan a cubrir por completo la era intermedia y tanto en Italia como en Francia circula una valoración positiva de no poca parte de la Edad Media. Para ello baste pensar en la vivísima exalta-

22. Sobre el lugar de Pierre de Blois, cf. Ph. Delhaye, «Un témoignage frauduleux de Pierre de Blois sur la pédagogie du XIIe siècle», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XIV (1947), pp. 329-331. Sobre este punto, permítaseme remitir a mi libro *L'educazione in Europa*, Laterza, Bari, 1966², pp. 50 ss.

23. Sobre la expresión *senes pueri*, véase *Familiares*, I, 7, 18 (ed. Rossi, I, p. 38) = Calcidii *comm.* 209 (ed. J. H. Waszink, p. 226): «Hos Aristoteles senes pueros vocat, quod mens eorum a mente puerili minime differat» (*Protrept.* fr. 17 Ross).

24. Joannis Saresb. *Metal.* I, 6 («res enim philosophia, aut finis ejus, quae est sapientia, quaerit, non verba ...»); II, 7 («fiunt in puerilibus ... senes ...»), 9 [*PL* 199, 826-866]. Pero los textos de Juan de Salisbury debieran ser tenidos todos muy en cuenta, empezando por su énfasis en la función política del nexo *ratio-verbum* (*Met.* I, 2: «haec autem est illa dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi, quae tot egregias genuit urbes, tot conciliavit et foederavit regna, tot univit populos et charitate devinxit, ut hostis omnium publicus merito censeatur, quisquis hoc, quod ad utilitatem omnium Deus conjunxit, nititur separare») y terminando por la polémica contra los «modernos» (*Met.* I, 3: «ecce nova fiebant omnia, innovabatur grammatica, immutabatur dialectica, contemnebatur rhetorica: et novas totius quadrivii vias, evacuatis priorum regulis, de ipsis phylosophiae adytis proferebant»).

ción que experimenta la figura de Carlomagno en pleno siglo XV; la biografía que escribe Donato Acciaiuoli basándose en fuentes francesas será simbólicamente entregada a Luis XI en París el 30 de diciembre de 1461;[25] aún de pasada, recordemos una vez más que, según Bruni, la caída del Imperio romano significó una feliz liberación de las dormidas energías ciudadanas.

En este terreno se da también una significativa correspondencia entre la cultura italiana y la francesa. En sus sermones Jean Gerson hablará de una dialéctica que *oscurece* toda verdad. Las sutilezas sofísticas que el gran Catón ya había querido erradicar de Roma cuando expulsara a Carnéades parecían volver e irse infiltrando en todo campo del saber. Dirá Gerson: «verbosi, sophistae, garruli, de solo nomine controversiam nectentes, inciviles denique et cervicosi, phantastici et ad nullum civile seu politicum negotium, regimen aut consilium idonei». En *De duplici logica* señalará la existencia de dos lógicas, una propia de las ciencias físicas y especulativas, la otra de las disciplinas morales y políticas. La crisis de la cultura del siglo XIV en general, y la de las ciencias morales en particular, dependía, según Gerson, de la intrusión en las mismas de la lógica de las ciencias físicas, que culminaba con el uso del cálculo matemático en el ámbito de las disciplinas morales. Peor aún: con su pretensión de sustituir a la metafísica, a la teología y, en último término, a cualquier otra disciplina, la dialéctica, cuyo valor propedéutico e instrumental nadie pone en duda, acaba adulterándolas y corrompiéndolas.

El testimonio de Jean Gerson, que por lo demás no es el único y sobre el cual ya llamó la atención Pierre Duhem,[26] a

25. Jean Monfrin, «La figure de Charlemagne dans l'historiographie du XVe siècle», *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France* (1964-1965) [1966], pp. 67-78.

26. Pierre Duhem, *Le système du monde*, Hermann, París, 1959, X, pp. 34 ss. (cf. también el ya citado libro de Gérard Defaux, *Pantagruel et les sophistes*, p. 122, nota 2). Particularmente significativo es este texto del *De duplici logica* (*Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, Desclée, París, 1962, III, pp. 57-63): «Theologi nostri temporis [appellantur] sophistae et verbosi, immo et phantastici, ... cuia relictis utilibus et intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam logicam vel metaphysicam aut etiam mathematicam, ubi et quando non oportet, nunc de intensione formarum, nunc de divisione continui, nunc detegentes sophis-

partir de su valor teórico tiene el mérito de mostrarnos cómo a caballo entre los siglos XIV y XV se palpaba el cansancio y la desilusión ante las sutilezas lógicas de los modernos en el mismísimo París, al tiempo que la nostalgia hacia una cultura más humana, capaz de captar algo verdaderamente fundamental, válido. De ahí, que frente a los «modernos» se reclame con insistencia un retorno a los *antiqui* y, en el plano religioso, a los Padres de la Iglesia. Y de ahí que frente a las *cavillationes* dialécticas se oponga la «poesía» y la «retórica» y frente a la «física» la «moral».

Tres como mínimo son las facetas que podemos individualizar en esta reacción ante un determinado tipo de cultura, reacción que acabará por convertirse en rechazo de plano. En primer lugar, una reivindicación de la centralidad de la experiencia humana y moral frente al formalismo lógico y el tecnicismo físico. En segundo, la exaltación de la teología poética, y más en general, de la poesía entendida como revelación ontológica. En tercer y último, la elección como fuentes de referencia de los *antiqui auctores,* muy en particular los grandes poetas clásicos, leídos ahora como *prischi theologi.*

No creo exagerada la insistencia en la necesidad de determinar cronológicamente los orígenes concretos del movimiento de *renovatio*, es decir, de los inicios mismos de la configuración polémica de la edad oscura, de las tinieblas y de la barbarie. Fue en este momento preciso cuando comenzó a delinearse un programa de renovación cultural en términos tan precisos como limitados, mucho antes de que maduraran los mitos o comenzaran a levantarse las grandes construcciones históricas. La falta de claridad crítica con respecto a las múltiples etapas de un proceso complejo no sólo ha generado equívocos sobre la cultura medieval, equívocos de larga pervivencia, sino que continúa dividiendo a los historiadores en problemas por lo general mal planteados. La tesis por muchos sostenida de que la naciente reforma humanística poseía

---

mata theologicis terminis obumbrata, nunc prioritates quasdam in divinis, mensuras, durationes, instantia, signa naturae et similia in medium adducentes quae et si vera atque solida essent, sicut non sunt, ad subrisionem tamen magis audientium vel ad irrisionem quam rectam fidei aedificationem saepe proficiunt».

un carácter retórico-literario, que ni tan sólo acierta a mostrarse operativa en los terrenos teórico y filosófico, menosprecia un dato básico, fundamental: que la polémica se desarrolló de inmediato y con plena conciencia contra una concepción general, contra una visión «filosófica» de la función de la lógica, contra un determinado modo de plantear los problemas del hombre y la sociedad, contra un modo de contemplar las relaciones entre ciencias morales y ciencias naturales, contra una presunta hegemonía de la «física». Sea cual fuere el origen de los fermentos de los primeros humanistas, no debe olvidarse cuán precisa fue su individualización del adversario a batir y su expresa vinculación con el siglo XII y, a través de éste, con los *antiqui*. Su crítica está contra una concepción del mundo elaborada a través de la «lógica» y su lenguaje. La «poesía» que se defiende, y cuyo elogio se teje, es una teología poética del mismo tipo que la poesía filosófica de los pensadores del siglo XII, los filósofos de Chartres y Alano de Lilla. Y esta será la poesía del «teólogo» Dante. Las «tinieblas» no equivalen a una «barbarie» lingüística, si no es en tanto que una lengua no puede dejar de ser bárbara si expresa un pensamiento bárbaro. En resumen, no se trata de introducir una corrección «gramatical» o adornar con ribetes retóricos una teoría válida de por sí; se trata de oponer una teoría a otra; se trata de refutar el reduccionismo de todas las artes y ciencias, y de toda la filosofía a dialéctica. Como ya había escrito años antes con tanta claridad Juan de Salisbury, la lógica, «si aliarum disciplinarum vigore destituatur, quodammodo manca est et inutilis fere; si aliarum robore vigeat, potens est ...».[27]

6. Llegados a este punto, podemos sacar algunas conclusiones. La primera rebelión contra la edad de las tinieblas y la ignorancia se planteó objetivos bien delimitados, incluso con referen-

27. *Metal.* II, 9 (*PL* 199, 866C). Pero conviene no dejar en el olvido la resuelta afirmación tomista (*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 9): «procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiae».

cia al tiempo. La época oscura comprendía el siglo XIII y parte del XIV; las tinieblas se concretaban en el logicismo y la física aristotelizante, con su pretensión de invadir todo campo de la cultura. En contrapartida, y desde una perspectiva más «humana» de las cosas, se defendía el valor de la «poesía», por lo general entendida como «teología poética»; frente a los «modernos», se propugnaba un retorno a aquellos *auctores antiqui* que habían dominado el panorama durante el siglo XII. En otras palabras, se trataba de una edad de las tinieblas de poco más de un siglo de duración, caracterizada por una «barbarie» «dialéctica» y frente a la que se enarbolaban las banderas de los *auctores* y la teología de los Padres de la Iglesia. Es precisamente en este momento de la polémica y la *renovatio* donde hincan sus raíces el poemilla de Cieco degli Organi en honor de Occam, ciertas discusiones florentinas sobre Dante, la gran batalla sobre la «poesía» de los paganos, desde Mussato hasta el choque frontal entre Salutati y el cardenal Dominici con su *Lucula noctis*.

Por tanto, será precisa reenmarcar en una tal perspectiva el tema de la «conciencia» del Renacimiento entre los humanistas, y más aún la tesis según la cual dicha «conciencia» se erige como causa motriz del propio Renacimiento. En un primer momento, no aparece por parte alguna la «conciencia» de vivir un gran acontecimiento, que por lo demás ni siquiera se había anunciado; aflora tan sólo un programa cultural y un llamamiento con objetivos y fines muy específicos, al margen de mitos de altos vuelos, al margen de motivaciones complejas y ambiciosas. La transformación de las corrientes iniciales del movimiento la determinó la convergencia escalonada de una serie de factores de muy diverso orden, y no en poca medida la excepcional personalidad de Francesco Petrarca. Por un lado, Petrarca se convirtió en portavoz de exigencias profundas y largo tiempo sentidas, mientras que por otro supo vislumbrar las relaciones subyacentes a actitudes de órdenes muy heterogéneos. La confluencia de tales elementos en un escenario común y la compleja obra mediadora de Petrarca, no sólo dieron nuevo ímpetu al movimiento original sino que acabaron por mutarlo en sus mismas raíces.

Cada vez se presentía con más fuerza la necesidad de estable-

cer una reforma de la Iglesia, y ello en una atmósfera agitada por fermentos de renovación religiosa y de crisis política, entre las repercusiones del exilio aviñonés y las vicisitudes de Luis de Baviera. Confluían, en una atmósfera generalizada de desconcierto y expectación, anuncios proféticos, esperanzas de palingenesia y previsiones «científicas» fundadas en una visión cíclica de la historia que se ajustaba al ritmo de periódicas revoluciones cósmicas. Se entretejían en las más diversas combinaciones ecos joaquinitas, temas herméticos e influjos astrológicos. Está a punto de perecer una época, el mundo decae, envejece, y muere toda una era para dejar paso a una ansiada *renovatio*. Roma, ciudad santa de la Iglesia y *caput mundi*, y la «sacra Italia», deben retornar a sus orígenes religiosos y políticos para hacer frente a la amenaza de los «bárbaros», tanto europeos como extraeuropeos: godos, galos y orientales. El exilio aviñonés y las intervenciones imperiales alimentan la polémica cultural y religiosa con amplias vetas nacionales, mientras la tensión ante la permanente amenaza que representa el mundo musulmán se entremezcla con posiciones antigálicas, antibritánicas y antigóticas. A mediados del siglo XIV la confluencia de la batalla cultural contra la barbarie de los «modernos» y el complejo de fermentos apuntado más arriba provocan una profunda transformación en el modo de contemplar, ya sea aquello contra lo que se revelaban, ya sea el mismísimo sentido de la rebelión. Y así fue como la *ignorantia* de poco más de un siglo se transformaba en un milenio de tinieblas, mientras que los «lógicos británicos» quedaban vinculados a las hordas bárbaras que habían arrasado el Imperio romano. Así fue como la *renovatio* quedaba transfigurada en nacimiento de un nuevo Adán y en la reunificación del género humano bajo el signo de una paz universal.

En tal contexto adquiere valor emblemático la trayectoria personal de Cola di Rienzo, incluso por la influencia que llegó a ejercer sobre el propio Petrarca. De hecho, en Cola confluyeron memorias clásicas y místicos sueños de *renovatio*, mientras que su proyecto político parecía converger con la actividad cultural desplegada por Petrarca. Ciertamente no es este lugar adecuado para reexaminar el bloque de problemas concretizados en Cola

ni la bien conocida interpretación de dicha figura por parte de Burdach, quien no sólo le ubica en el centro de la *renovatio*, sino que arranca de él para interpretar, de un lado ciertos aspectos medievales, de otro *reformatio* y «renacimiento». Con todo, ciertos documentos nos dejan estupefactos: como la carta escrita desde Aviñón en 1343 y en la que Cola anuncia la concesión para 1350 del año jubilar, o la carta apologética remitida a Carlos IV de Luxemburgo en 1350. En la primera de ellas —«exultent in circuito vestro montes»—, se anuncia la *renovatio ipsius Urbis* vinculándola con la *redempcio* de todo el mundo, al tiempo que se establece un paralelismo entre el tribuno y los antiguos *liberatores patrie*, Escipión, César, Metelo, Marcelo o Fabio. En la segunda, cuando decide exaltar su propia labor, Cola la reviste de un trasfondo histórico, intenta interpretarla y la fija explícitamente en un programa. Ha despertado a Roma del sueño de la muerte después de más de quinientos años —«per quingentos annos et ultra»—, y señala que el período de crisis se ha prolongado alrededor de otro medio milenio. Cola afirmaba haber hecho realidad cuanto aprendiera en las historias antiguas, y una vez más se subraya la estrecha relación entre cultura clásica y renacimiento político. Él ha sido el iniciador de una palingenesia, una especie de redentor de fuerza casi mesiánica. Los términos que usa para expresar todos estos extremos están minuciosamente calculados, y debemos tenerlos muy presentes: «nichil actum fore putavi, si que legendo didiceram, non aggrederer exercendo ... sciens itaque ex Romanis cronicis quod per quingentos annos et ultra nullus Romanus civis defendere populum a tyrannis ... presumpsisset ... nunc verbis nunc armis sopitum populum ... excitando ... cepit vigor ... mortuus ... respirare».

La confluencia de Cola y Petrarca asume, al menos como símbolo, un valor decisivo. En 1347 Petrarca identifica en Cola, al unísono, a Rómulo, Bruto y Camilo redivivos: «Romulus Urbem condidit, ... Brutus libertatem ..., Camillus utramque restituit ... Salve noster Camille, noster Brute, noster Romule...»; parece ya casi inútil subrayar una vez más la relación *condidit-restituit* con una pausa intermedia de muerte, de sopor, de tinieblas. Roma se ha despertado volviendo sus ojos hacia Aviñón, nos dice Pe-

trarca: «experrecta ... iam nunc est ...; non dormit, sed silet, et somnia preteriti temporis in silentio repetit ... Expecta ... et videbis magnalia in orbe terrarum ... Sopita erat, tu mortuam credidisti».Y con Roma, Italia, con su unidad y paz cristiana: «urbem Romam et Italiam esse unanimes atque pacificas». Uno de los principales méritos de la controvertida investigación de Burdach, por lo demás olvidado con excesiva frecuencia, reside, no tanto en su análisis de los términos *reformatio* e *renovatio* —y de toda la filosofía de la historia sobre la que pueden sustentarse— cuanto en haber detectado en Cola, hasta la exasperación, una temática entretejida de profecías milenaristas, motivos joaquinitas y vetas herméticas. Cuando la inspiración religiosa y un fuerte espíritu de recuperación nacional entran en contacto con una reivindicación de la obra de los clásicos, la polémica cultural, todo hay que decirlo, de orígenes bastante limitados, se transforma en un mito de excepcional fuerza. La lucha contra las tinieblas de la ignorancia y contra los «modernos», la apelación a la autoridad de los «antiguos», se transforman en condena y rechazo de un período histórico en su globalidad, en proyectos utopistas encaminados a restaurar los valores vigentes en un lejano mundo. Pero este pretérito punto de referencia no queda circunscrito a Roma e Italia, sino que se extiende a Grecia y al clasicismo en general, de un lado, y al cristianismo auténtico, el de los orígenes, y la primitiva inocencia del género humano por otro. Las edades tenebrosas no quedan limitadas ya al Medioevo y a los bárbaros, sino que también lo son corrupciones y tiranías, toda etapa de declive dentro de aquel alternante ritmo cósmico cuya oscilación miden con vara precisa las lucubraciones astrológicas.[28]

28. Sobre estos extremos, además de los escritos de Burdach y Piur ya mencionados, he tenido presente el interesante ensayo de Josef Macek, «Pétrarque et Cola di Rienzo», *Historica*, Praga, 1965, I, pp. 5-51, donde insiste en el desarrollo de los ideales petrarquescos y en la influencia recíproca que llegaron a ejercerse Cola y Petrarca. «Mientras Petrarca inducía a Cola a abordar un estudio en profundidad de la literatura antigua y a considerar los necesarios nexos entre Roma y las necesidades de Italia, Cola di Rienzo le revelaba al poeta soñador una luminosa vía capaz de transformar en realidad sus ideales» (p. 50). Muchas serían las cosas a discutir sobre el tema, pero en todo caso se mantiene plena-

No es fácil seguir el entrelazamiento de los diversos temas en juego, pero resulta muy instructivo confrontar los llamamientos de Cola di Rienzo a los diferentes estados italianos para vertebrar una reunificación en torno a Roma *caput Orbis* con las cartas escritas por Salutati entre 1376 y 1380 en nombre de la Señoría florentina, donde no sólo se exalta la *libertas* sino que se invita a la lucha contra los *gallicos voratores* bajo la enseña de la sentencia de Catón: «nolumus tam liberi esse, quam cum liberis esse». Por otro lado, la importancia de Cola y su obra, así como su carácter de mutación a fondo en el devenir italiano, no pasaron desapercibidos a Maquiavelo, quien observará en sus *Istorie fiorentine*: «viendo que renacía Roma, las antiguas provincias comenzaron a levantar cabeza».[29] Aquí, la expresión «renacía Roma» se nos muestra simétrica de otra muy famosa, recogida en el *Arte della guerra*, donde la proyección se establece a nivel de toda Italia: «esta provincia parece haber nacido para resucitar las cosas muertas». Y quizá no quepa achacar a la casualidad el olvido del segundo de los textos citados por parte de Burdach; se trata de un documento singular para captar los diversos enfoques y direcciones en que puede llegar a desarrollarse un mito, pues de hecho *resucitar las cosas muertas* es algo distinto de *renacer*.

---

mente válida la idea de una confluencia que transforma en ambos personajes planteamientos y valoraciones previas. Sobre cuanto venimos comentando, es interesante consultar la parte cuarta (dedicada a la *renovatio mundi* y a la «rinascita») del libro de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1969, especialmente las pp. 428-452.

29. *Istorie fiorentine*, I, 31: «Niccolò di Lorenzo, canciller en el Capitolio, ... bajo título de tribuno se hizo jefe de la república romana, y la condujo a la antigua forma, con tal reputación de justiciero y virtuoso, que no sólo de los territorios adyacentes, sino desde toda Italia, le llegaron embajadores. Y así, las antiguas provincias, al contemplar el renacimiento de Roma, comenzaron a levantar cabeza ...». A propósito del famoso *locus* maquiaveliano del «resucitar las cosas muertas», es conveniente no olvidar este elocuente pasaje de Cincio Romano: «nam licet divinitus ut cetera Plato dicat quod civitates senescunt ac moriuntur veluti homines, tamen fieri potest ut aut confectae senio civitates aut mortuae, opera hominum vel repuerescant vel in vitam revertantur» (cf. L. Bertalot, «Cincius Romanus und seine Briefe», *Quellen und Forschungen aus ital. Archiven*, XXI, 1929-1930, pp. 209-255).

7. Este cambio de rumbo histórico se produce en Italia en años densos en eventos políticos, entre crisis y transformaciones de las ciudades, y todos estos factores contribuyen y se entremezclan con los originales. La invitación de Boccaccio a Petrarca para que se trasladara a Florencia a enseñar lo que deseaba («librum ... legas quem honori et otiis tuis censeas commodiorem») se remonta a 1351. Poco tiempo había transcurrido desde la muerte de Occam, cuya compleja herencia se convertirá en el centro de una gran batalla ideológica que lo inundará todo. Más que una requisitoria, el texto de Petrarca de 1367 sobre la *Ignorancia* es todo un manifiesto. La gran discusión sobre la poesía, la mitología y la teología poética, emparenta a Petrarca y Boccaccio con los *Trabajos de Hércules* de Salutati y su polémica con Dominici. Se trata de una confirmación argumentada en detalle del cambio que está sufriendo el episódico contraste con los «sofistas modernos» para convertirse en un gran mito-programa. Ahora, lo «antiguo» y su «renacer», la *reformatio* y la *renovatio*, se transforman en idealidades universales, con un peso que no sólo trasciende los confines de todo conflicto literario, lingüístico y genéricamente cultural, sino también los de un resurgimiento nacional para asumir una profunda resonancia pedagógica, metafísica y teológica universales. Los «antiguos» ya no son los viejos *auctores* tan caros a los hombres del siglo XII, sino los griegos, con su lengua y su poesía, con su filosofía y su ciencia, y Melanchton subrayará con acierto el decisivo peso que para el cambio representa la enseñanza del griego en Florencia. Pero junto a los griegos, los orientales, y la sugerente invitación que representaban los textos bíblicos en sus versiones originales, la apelación a las fuentes de la vida, la verdad y la luz, la reivindicación de la inocencia primordial y la pureza natural en la unidad y la paz de un género humano indiviso. Constátese, no obstante, que se trata de temas que irán aflorando paso a paso, acentuándose en razón de los cambios concretos de horizonte, desprendiéndose o aislándose según las vicisitudes, variando a un mismo tiempo la configuración de los objetivos a combatir, las tinieblas a disipar y los enemigos a vencer (la «nueva» Roma, la «nueva» Atenas, la «nueva» Jerusalén).

De ahí que varíe la duración de la edad de las tinieblas, pues

en realidad lo que cambia es el carácter mismo de la edad de las tinieblas, y lo hace hacia posturas cada vez más radicales porque así lo hace la revuelta, su interpretación y los ideales y mitos que le acompañan en el viaje. De ahí los setecientos años de Bruni, los ochocientos de Palmieri, los novecientos de Manetti («per noningentos circiter annos vel demortuam vel sopitam ...»), ¡y finalmente, el milenio! La «conciencia», aquella «conciencia» sobre la que tanto se ha insistido, no es más que la compleja elaboración y ampliación progresiva de una batalla cultural —y no sólo cultural— que, mientras condena una época, quiere precisar el objeto de condenación en todos sus aspectos y definir sus contrapropuestas; los patrones de medida quiere además ubicarlos, no sólo en el terreno de las ideas, sino también en el de las técnicas y las instituciones. Por consiguiente, no es tanto «conciencia» de cuanto sucede sino de lo que *debe* acaecer para que las luces acaben triunfando sobre las tinieblas. A un mismo tiempo, son deseos de determinar las causas de dichas tinieblas y de los monstruos que las pueblan, desde la barbarie del latín corrupto en el terreno lingüístico al declive de la educación ofrecida en el terreno pedagógico, desde la estupidez filosófica a la crisis religiosa (teológica, moral y política). La intervención de Valla en los tres puntos neurálgicos (lingüístico, filosófico y teológico) tiene un valor decisivo, y también le debemos una periodización destinada a consolidarse con el tiempo, la que hacía arrancar de Boecio y el aristotelismo latino el gran declive de la religión cristiana, con todas sus consecuencias. La batalla lingüística, las requisitorias contra los juristas o el ataque a la donación constantiniana se convierten casi en corolarios de una revuelta religiosa que identifica la Edad Media y sus tinieblas con el abandono por parte de la Iglesia y sus sacerdotes del auténtico sentido del mensaje de Cristo. La filología bíblica, la discusión jurídica, la nueva «dialéctica», lo mismo que la nueva moral «humana» o la rebelión antitomista y, más en general, antiescolástica, extraen todo su vigor de profundas ansias religiosas, de la sentida necesidad de llevar a cabo una renovación radical. A finales de siglo, en clave hermética, Giovanni Pico esboza los rasgos del «nuevo Adán», mientras Giovanni Nesi, ferviente admirador de Pico y discípulo

de Savonarola, anunciará el advenimiento del «siglo nuevo». Evidentemente, cuando se cierra un milenio, el que transcurre del 500 al 1500.

De un lado Vives y Erasmo, del otro la batalla escolástica de los protestantes, definirán y perfilarán de modos diversos las tinieblas anticristianas del Medioevo, la larga noche vivida por la filología y la teología, el extravío de las ciencias y las *bonae artes*, la pérdida de la *humanitas*, y lo harán cargando el acento sobre uno u otro tema según les convenga. Vives escribirá: «procedente tempore cum semper in peius humanum genus proficeret, maximam illis obscuritatem sequentibus saeculis attulit ruditas duarum linguarum». Contra el carácter abstracto del saber escolástico, he aquí la rotunda y espléndida afirmación de Pierre de la Ramée: «philosophiae conjunctus usus, philosophiae dies est; a philosophia disjunctus usus, philosophiae nox est».

Al iniciarse el siglo XVI ya se halla bien delimitada en sus trazos fundamentales la silueta del período de las tinieblas, de la edad del medio. Al difundirse fuera de Italia la nueva cultura, con la crisis y la polémica derivadas de la Reforma, con el avance turco hacia los confines del Imperio (otra entidad que «concluye» definitivamente), con las nuevas conquistas técnicas (por ejemplo, la imprenta), con los descubrimientos geográficos («siglo nuevo» y «nuevos mundos»), con la revolución copernicana (los «nuevos» cielos), cambia también de tonalidad la visión de los nuevos tiempos y su concreta relación con el pasado. Los orígenes se alejan para remontarse hasta la inocencia de la primitiva edad de oro, se introducen nuevas subdivisiones dentro de los siglos oscuros y, por encima de todo, se habla con enorme insistencia sobre lo «nuevo», sobre la luz emergida de las tinieblas, sobre un mundo que se ha ampliado, sobre un universo que ha mudado el rostro. Louis Le Roy, en sus *Considérations sur l'histoire universelle*, publicadas en París en 1567, escribirá:

> Si nous balançons, le mal avec le bien, nous ne trouverons point qu'il y ait eu, par le passé, un siècle où les entendements et les arts libéraux soient parvenus à une plus grande perfection que maintenant. Non au temps du premier Cyrus ... auquel vécurent Pythagoras et Thalès ..., non au temps d'Alexandre le

> Grand, quand la Grèce produisit ce qu'elle a eu de plus excellent en lettres, armes, et tous les arts, lorsque Platon, Euripide, Démosthène, Aristote ... furent. Non au temps d'Auguste ..., César, Pompée, Horace, Ovide ... Non au temps de Sarrasins, entre lesquels fleurirent Averroès, Avicenne, Abenzoar ...
>
> Car depuis cent ans, non seulement les choses qui étoient auparavant couvertes par les ténèbres de l'ignorance sont venues en évidence, mais aussi plusieurs autres choses ont été connues, qui avoient été entièrement ignorées des anciens: nouvelles mers, lois, costumes, nouvelles herbes ... arbres ... minéraux ... nouvelles inventions trouvées, comme celle de l'imprimerie, l'artillerie et l'usage de l'aiguille et de l'aimant pour les navigations ..., des anciennes langues restituées ...[30]

Al margen del tema de los cien años, es decir, del siglo «nuevo» de luz, cuyo comienzo se ubica a mitad del siglo XV, el texto que acabamos de reseñar es paradigmático. Nada tiene de casual que muchos de los tópicos abordados aparezcan casi con idéntica formulación en la carta remitida por Campanella a Galileo el 5 de agosto de 1632 («nuevos mundos, nuevas estrellas, nuevos sistemas, nuevas naciones ... marcan el principio del siglo nuevo»). Exactamente cien años más tarde, en 1732, en la introducción a su *De mente heroica*, Vico celebrará con idénticos tonos la renovada «juventud del mundo» («mundus ... iuvenescit adhuc ... Quot nova inventa, quot novae artes, quot novae scientiae excogitatae ...»).

Al alcanzarse el siglo XVIII, mientras de alguna manera quedaba definitivamente cerrado el proceso histórico que abriera la ruptura del XIV, se consolidaba también en el plano historiográfico la visión de la Edad Media que a través de diversas etapas había ido configurando la larga polémica entre Humanismo y Reforma. Se le había asignado a la Edad Media el papel de adversario, el objeto de la revuelta, centrándose la inflexión en unas u otras

30. Louis Le Roy, *Considérations sur l'histoire universelle*, París, 1567, pp. 7-9, citado por H. Weisinger, «Ideas of History during the Renaissance» (en P. O. Kristeller y Ph. P. Wiener, eds., *Renaissance Essays*, 1968, p. 77). Cf. también George Huppert, *The Idea of Perfect History. Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, University of Illinois Press, 1970, pp. 105 ss.

características según fuera el momento concreto que vivía la propia revuelta, por lo demás, buena parte de las veces presentada como renovación liberadora. Más aún que de corrupción, época de desesperación en un mundo desierto de Dios y privado de certidumbres racionales. He aquí las palabras que escribiera Tribbechow en el siglo XVII sobre los escolásticos (en el fondo, no era más que un eco de Valla, que también haría resonar más tarde Leibniz): «Aristoteles sacris litteris praepositus [est] ..., in atheismum; et desesperationem suis dubitationibus incidunt ..., Antichristianismum propagant». Y añadirá Brucker en 1743:

> ut orientem solem praenuncia lucis aurora solet praecedere, ita pedetentim quoddam prius elegantiorum literarum exortum est diluculum, coeperuntque humaniores literae, deterso squalore pristinum nitorem resumere, sicque viam parare, qua ad penitiorem philosophiae cognitionem et reseranda eius adyta, tot hacterus barbariei spinetis obsita et occlusa aditus pararetur, comerenturque ingenia atque excitarentur, ut contempto squalido philosophiae scholasticae habitu pulchrius philosophari auderent ... Secuta est non aurora modo, sed ipse solis desideratissimi ortus ...[31]

Ya se había consagrado una determinada periodización y sus diferentes aspectos internos: en Italia, el renacimiento de las letras y las artes; en Europa, la renovación de la filosofía y la ciencia; en Alemania, la *religionis emendatio*; contra las tinieblas de la superstición, la luz de las artes y el fatigoso ascenso de la razón. Como vecía Voltaire, «avec quelle lenteur la raison humaine se forme». A finales del siglo XVIII, Saverio Bettinelli se detenía a comparar sus días, «ilustrados, urbanos, activos», con las «tinieblas» medievales, de las que había comenzado a escapar el hombre con el «resurgir italiano en los estudios, artes y costumbres».

31. Jacobi Bruckeri, *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente literarum ad nostra tempora*, IV, 1, Breitkopf, Lipsiae, 1743, pp. 4 y 77. No obstante, es del mayor interés considerar *in extenso* el prefacio: «Tandem densas, quam dumeta seculorum barbarorum oculis obiecerunt, tenebras, et impeditas aevi medii sylvas eluctati, in patentiores te campos et iucundiorem lucem, Lector benevole, deducimus ...».

> ¿Quién no se alegrará de vivir tiempos muy distintos? ¿Quién podrá negar las ventajas del progreso de los estudios pacíficos, que amansando poco a poco los enfurecidos ánimos los reconducen al sabio y moderado vivir de nuestros días al tiempo que los alejan de toda vida tumultuosa? Deleita en verdad volver el rostro hacia aquella antigua oscuridad y fiereza y luego hacia la presente tranquilidad y correspondencia entre todas las gentes europeas, más libre e íntima hoy de cuanto nunca lo hubiera sido entre ciudades de una misma provincia o entre familias de una misma ciudad.

Desde luego, el abad Bettinelli creía hallarse ante la consolidación de una nueva unidad de Europa, una Europa civil e ilustrada, finalmente recompuesta, que pasaba a ocupar el lugar de la Europa sumergida en el «asilvestramiento» de las tinieblas medievales. Sus textos estaban fechados en Parma entre 1752 y 1759, y preparados para la imprenta en 1773. Cuando medio siglo después, en 1823, un oscuro profesor pisano —el servita Costantino Battini, Lazzaro Agostino en el mundo— publicaba en Colle Val d'Elsa su *Apologia dei secoli barbari* («es decir, de la Edad Media»), abriendo una polémica cuyos ecos trascenderían las fronteras de Italia, escogía entre sus objetivos de ataque las tesis de Bettinelli.[32] Las graves vicisitudes históricas de aquellas décadas habían hecho rodar por los suelos toda esperanza en el destino progresivo del género humano, en los ineludibles triunfos de la razón y la libertad. La Europa pacífica e ilustrada de Bettinelli

32. Una segunda edición en dos volúmenes, aumentada con respecto a la original, de la obra de Battini aparecería en Bolonia en 1823, publicada por la Tipografía Nobili. Poco después aparecería un tercer volumen, *Conferma della Apologia dei Secoli Barbari*, Nobili, Pesaro, 1824, que recogía los documentos de la polémica. Sobre esta última, véase mi introducción a la edición italiana de la obra de Burckhardt, *Civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Florencia, 1952, pp. XXIX-XXX. Para ciertas indicaciones y noticias bibliográficas puede consultarse la «voz» redactada por Nicola Tanda para el *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1965, VII, pp. 246-247. Puede añadirse que, siendo socio urbano de la «Colombaria» de Florencia desde el 7 de febrero de 1799 (donde se le conocía por *Il Pennuto*), leyó allí el 26 de agosto de 1812 un escrito «Sulle memorie e tradizioni antiche prodotte da Platone in favore della divinità». En la polémica abierta por Battini, puede ser de interés subrayar el uso precoz del término *rinascimento*, así como los vínculos que estableciera este estudioso entre ilustración y

se había trocado en la ensangrentada Europa de Napoleón, y después en aquel continente dividido y oprimido de la Santa Alianza. Cambiadas las condiciones, mudados los ideales, quedada modificada la perspectiva desde la que enfocar las reconstrucciones históricas, y por tanto la consideración vigente hasta aquí de las relaciones entre Edad Media y mundo moderno. En realidad, estaba comenzando a producirse otro declive, el de los ideales culturales que florecieran a socaire del Humanismo y la Ilustración. Cuando polemizando contra la «Antologia» de Bettinelli, Battini sugería para aquella un título algo jocoso, *Biasimi del Secolo illuminato*, no hacía más que expresar el significado profundo de la misma. La crisis romántica había generado la revisión del concepto mismo de Medioevo. Paralelamente, comenzaban las tentativas de conseguir una más exacta ubicación histórica para el Renacimiento.

---

kantismo («el kantismo es un cúmulo de palabras y equívocos maliciosos»). No debe olvidarse el juicio lleno de reservas que emitiera en su momento Gino Capponi: «no es de mí incumbencia juzgar su libro, que dedicado a una temática escabrosa y complicada, precisaría de profundos exámenes acerca de las diversas opiniones que encierra. Por lo demás, y aún cuando no estuviera de acuerdo con algunas, es demasiado escaso el valor de mis opiniones como para que valga la pena enunciarlas» (13 de mayo de 1823).

II

LOS CANCILLERES HUMANISTAS DE LA REPÚBLICA FLORENTINA DE COLUCCIO SALUTATI A BARTOLOMEO SCALA [1]

1. Quiero citar aquí, de una vez por todas, la obra de Demetrio Marzi, *La Cancelleria della Republica fiorentina*, Rocca San Casciano, 1910, cuyos resultados doy por supuestos. Vendrá citada simplemente como Marzi, seguida de los números de las páginas a que se remite. Los principales documentos de archivo usados serán los Registros de Misivas de la Primera Cancillería del Archivo del Estado de Florencia, que vendrán indicados del modo siguiente: ASF, *Sig.* [*nori*] *Miss.* [*ive*] *I Cancell.* [*eria*], Reg. (con el número del registro seguido del número del folio).

Del volumen *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1975, pp. 1-32.

> En esta ínclita ciudad, flor de Toscana y espejo de Italia, émula de aquella gloriosísima Roma de la que desciende, y de la que sigue antiguas huellas al combatir por la salvación de Italia y la libertad de todos, aquí, en Florencia, me ata una tarea ininterrumpida e inmensa. No se trata de una ciudad cualquiera, ni yo me limito a comunicar a los países vecinos las decisiones de un gran pueblo. Mi obligación es mantener informados de cuanto aquí acontece a los soberanos y príncipes de todo el mundo.

He aquí las primeras frases de una carta de Coluccio Salutati a Gaspare Squaro de' Broaspini escrita el 17 de noviembre de 1377. Broaspini se halla en Verona tranquilamente dedicado a sus estudios. Salutati, en Florencia, entre clamores de guerra y choques de facciones, entre la terminación de la lucha con Gregorio XI y el estallido de la revuelta de los *ciompi*, revestido de un cargo de gran importancia, se complace contraponiendo su propia actividad febril con la tranquila vida del amigo, el *perpetuum negocium* de la armada Minerva al sagrado ocio de las Musas.[2]

2. Coluccio Salutati, *Epistolario*, ed. de Francesco Novati, Roma, 1891, I, p. 277. El maestro Marzagaia de Verona (*De modernis gestis lib. IV*, recogido en C. Cipolla, *Antiche cronache veronesi*, Venecia, 1890, I, p. 301, en «Monum. storici R. Dep. Veneta di St. patria», III, 2) dice de Broaspini: «antequam sacerrimo musarum ocio daretur ...». Sobre el Salutati canciller, véase Marzi, pp. 106 ss. Los documentos de su elección fueron publicados por Novati como apéndice al epistolario, vol. IV (Roma, 1911), pp. 437 ss. Sobre la formación cultural de Salutati, véase F. Novati, *La giovinezza di Coluccio Salutati (1331-1353)*, Turín, 1888. Sobre su «política», A. Segre, *Alcuni elementi storici del secolo XIV nell'epistolario di Coluccio Salutati*, Turín, 1904 (basado en las cartas «privadas» publicadas por Novati). Sobre la correspondencia salutatiana, es interesante S. Merkle, «Acht unbekannte Briefe von Coluccio Salutati», *Rivista Abruzzese*, XII (1894),

El 15 de abril de 1375, el Consejo del Pueblo de Florencia había aprobado su nombramiento como canciller secretario de la república florentina en sustitución de Niccolò di ser Ventura Monachi, caído en desgracia. El hombre llamado a ocupar tan alta magistratura no era ni un joven inexperto ni un desconocido. Nacido cuarenta y cuatro años atrás en Stignano, en Val di Nievole, su vida no había sido precisamente fácil. Había aprendido a amar a los grandes de su siglo en la escuela boloñesa de Pietro da Muglio. Nunca dejó de sentir una admiración sin reservas por la poesía de Dante, defendiendo al «divino» poeta de las envidias e intrigas de Cecco d'Ascoli. Asimismo, fue amigo y corresponsal de Petrarca y Boccaccio. Para Salutati, Petrarca fue un modelo insuperable de hombre de cultura, un auténtico oráculo en todos los campos, incluso en la vida política, capaz de hacerse escuchar por tribunos populares y soberanos, por pontífices y emperadores.

Notario de profesión, Salutati tuvo una carrera llena de dificultades. Durante el paréntesis italiano de Urbano V, había trabajado en Roma al lado del canciller Francesco Bruni, consolidando más su fama de «intelectual» que su situación económica. A partir de 1370, tuvo la oportunidad de experimentar en Lucca las insidias de los gobiernos populares. En 1374, Florencia le nombraba notario de las elecciones por insaculación. En 1375 alcanzaba por fin, como escribirá él mismo, un cargo *magni splendoris et nominis* al ser nombrado canciller. Era una tarea difícil de desempeñar, pero no imposible para un hombre dotado de sereno entusiasmo. Por lo demás, conllevaba como retribución la posibilidad de hacerle un hombre eminente dentro de su patria. Como

---

pp. 558 ss. (procedentes del Vat. Capp. 147), y la polémica respuesta de Novati, «Di otto inedite lettere di Coluccio Salutati», *Rivista Abruzzese* (1895). Sobre la cultura de Salutati, B.L. Ullman, «Coluccio Salutati ed i classici latini», en el volumen *Il mondo antico nel Rinascimento*. «Atti del V Convegno Internazionale di Studi sul Rinascimento», Florencia, 1958, pp. 41-48; R. Weiss, «Per gli studi greci di Coluccio Salutati», *ibid.*, pp. 49-54, y de este mismo autor, «Gli studi greci di Coluccio Salutati», *Miscellanea Cesi*, I (Roma, 1958), pp. 349-356. Pero sobre el tema de la cultura de Salutati, actualmente se hace indispensable la consulta de B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padua, 1963.

diría el propio Salutati, «espero que un día pueda esculpirse sobre mi sepulcro que he sido canciller de Florencia».[3]

En Florencia se llamaba canciller por antonomasia al «dictador», es decir, a un notario inscrito en la corporación de jueces y notarios que tenía como misión específica mantener las relaciones de política exterior: «un canciller que se halla permanentemente en palacio y que redacta las cartas y epístolas remitidas a los príncipes del mundo y a cualquier señoría o persona privada en nombre del Común».[4] Escribir cartas al exterior era aparentemente tarea de un notario o un rétor, pero de hecho, y según la personalidad y prestigio del canciller, se convertía en una muy delicada función de secretario de estado permanente para asuntos exteriores. La forma de las relaciones oficiales con las potencias extranjeras, incluida la Iglesia, podía adquirir una importancia decisiva. Entraban en juego, no sólo la ciencia jurídica, sentido político y habilidad diplomática, sino también, y en alto grado, la perspicacia psicológica, el valor y eficiencia literarios, y la capacidad propagandística. Las epístolas recogen discretas instrucciones a los embajadores u órdenes precisas a hombres de armas; en ciertos casos, asumen el carácter de manifiestos, de «libros blancos, amarillos o verdes», astutamente elaborados en los que se presenta bajo muy concretas perspectivas las posturas de las partes en litigio. Cuando Eneas Silvio Piccolomini alabe la democracia florentina por haber escogido siempre grandes cancilleres, subrayará

3. Salutati, *Epistolario*, I, p. 203 (a Benvenuto de Imola, el 22 de mayo de 1375: «nunc autem credo tibi, fama divulgante, innotuisse michi ad labores, quibus eram ascriptus, et honorem et onus Florentini cancellariatus accessisse, cui, utinam, me saltem non nimis indignum reddam! Illum enim supra vires meas, quarum parvitatem debilitatemque cognosco, longissime sentio; sed hoc, quantumcumque arduum et inaccessibile, fervore lete mentis amplectar et ei quam potero me conabor reddere dignioremm»).

4. [Goro Dati,] *Ordine degli Uffici...*, en Ant. Franc. Gori, *La Toscana Illustrata ecc.*, Livorno, 1755, I, pp. 181-188; F. P. Luiso, «Riforma della Cancelleria fiorentina nel 1437», *Archivio Storico Italiano*, serie V, XXI, 1898 («el canciller no es sólo un experto redactor de cartas, sino que posee en sus manos el despacho de todos los asuntos exteriores de la república. Más aún, comprometido en la burocracia del común, vigila y toma nota de los escrutinios, incluso de las elecciones a todo cargo público», aludiendo aquí a la presencia de Salutati en el negociado de las elecciones por insaculación).

precisamente la sagacidad desplegada al confiar una carga tan delicada a personas a un tiempo especialistas y figuras de gran prestigio. Notarios expertos en ciencia jurídica y retórica, es decir, en las técnicas del discurso persuasivo y las relaciones humanas, los cancilleres florentinos (por la estabilidad de su cargo dentro de los constantes cambios que se producían en las supremas magistraturas de la república) representaban un elemento de continuidad política, de una sabiduría nutrida a un mismo tiempo de doctrinas legales, de experiencias y contactos personales, de amistades consolidadas al calor de la fascinación de un gran nombre. Coluccio Salutati conservó el cargo de canciller durante más de treinta años, hasta su muerte. Todos los testimonios concuerdan en registrar su gran autoridad ante todos los gobiernos de estas décadas, incluso en los momentos más graves y delicados del levantamiento de los *ciompi*. La palabra canciller descendía desde la tribuna solemne como un oráculo.

Por otra parte, su función política ante la Comuna de Florencia tuvo probablemente una importancia decisiva en aquella renovación del saber tan ardua y profundamente impulsada por Petrarca. Inicialmente, el Humanismo se consolidó simultáneamente en el ámbito de las artes del discurso (retórica y lógica) y en la moral y política. El hecho de que un ferviente admirador de Petrarca, embebido de cultura clásica, apasionado y afortunado rastreador de textos antiguos, se convirtiese en canciller de una gran república tuvo como consecuencia inmediata el otorgar una impronta original a las formas, y a través de ellas a toda faceta de la vida política de un gran país. Pero además, y paralelamente, conformaría la vinculación entre una vía cultural potentemente renovadora y una precisa y definida vocación «civil».

Quien estudie la cultura florentina de finales del siglo XIV y primeras décadas del XV no puede por menos que asombrarse ante su compromiso político; las «cartas» se manifiestan en todo momento solidarias a una determinada concepción del mundo, a una visión de los deberes y tareas del hombre considerado como ciudadano. Nada tiene de casual que en esas décadas la cultura florentina ejerciera una especie de hegemonía en Italia, y no sólo allí, y es de primordial importancia que al ejercerla adoptara una

actitud preñada de valores políticos. Tanto en la guerra contra Gregorio XI como en la lucha a muerte con Gian Galeazzo, Salutati elabora la imagen de una Florencia heredada de la antigua Roma republicana, baluarte de libertad para todas las gentes de Italia, maestra y ejemplo de la propia Roma moderna. A veces, en ciertas cartas oficiales salidas de su pluma, parece resonar el inflamado tono de Cola di Rienzo, con la diferencia de que la misión que éste atribuye a Roma Salutati se la asigna a Florencia.[5] En nombre de la *libertad*, es decir, del único valor que convierte a la vida en digna de ser vivida, Florencia se convierte en la patria ideal de los hombres. Otro de los cancilleres florentinos, Leonardo Bruni, discípulo de Salutati, dirá no sin eficacia (rememorando un elogio clásico de Atenas) que todo italiano es hijo de dos patrias: por naturaleza, de su lugar de origen; por su vocación humana, de la humanísima ciudad de Florencia. Y aún añadirá más: para Bruni, todo oprimido, todo desterrado, todo proscrito, todo combatiente por una causa justa, es idealmente florentino.[6]

5. Véase, por ejemplo, la epístola a los romanos fechada el 4 de enero de 1376 (ASF, *Sig. Miss. I Cancell.*, Reg. 15, 40*r* y *v*): «Deus benignissimus cuncta disponens et sub immutabilis iusticie ordine nobis incognito res mortalium administrans miseratus humilem Italiam ...» (fue publicada por Pastor, *Storia dei Papi*, Roma, 1825, I, pp. 715-716, y por quien esto escribe en *Il Rinascimento italiano*, Milán, 1941, pp. 37-41, con traducción italiana). Cf. también Reg. 15, 86*r* y *v* («Quid facitis, optimi viri, nedum Italie sed totius orbis caput? ...»); Reg. 16, 67*r* y *v* («Alias per nostras litteras meminimus vos ad libertatem fidelibus saltem exhortationibus incitasse, ut non solum vestre deberetis assertores esse libertatis, sed totius etiam Italie liberatores, pro qua optimi atque bellicosissimi progenitores vestri contra infinitas nationes exteras dimicarunt ... Nos autem qui Romanos non fuisse, prout nostris annotatur hystoriis gloriamur, antique matris memores ...»); y Reg. 17, 100*v*.

6. Leonardo Bruni, *Laudatio Florentinae urbis*: «nec ullus est iam in universa Italia, qui non duplicem patriam se habere arbitretur: privatim, propriam unusquisque suam, publice autem, florentinam urbem». El tema está extraído de la obra de Elio Arístides, y Luiso ha establecido una confrontación parcial de ambos textos (*Le vere lode de la inclita et gloriosa città di Firenze composte in latino da Leonardo Bruni e tradotte in volgare da Frate Lazaro da Padova*, Florencia, 1889, pp. XXVII-XXXII). La *Laudatio* fue ya estudiada por Kirner, *Della «Laudatio urbis florentinae»*, Livorno, 1889 (para algunos códices, cf. Luiso, p. 63), pero la discusión exhaustiva del tema nos la ha ofrecido recientemente Baron, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Mass., 1955, pp. 69-113, quien data la composición en verano de 1403.

Para la historia del renacimiento del saber antiguo fueron bazas decisivas que esta visión de Florencia la elaborara Salutati en el último gran acto de la vida de la república, cuando aún trataba como igual a las grandes potencias, que la explicitase machaconamente en centenares de cartas enviadas a todos los confines de Europa, que tal imagen se viese vinculada a la propaganda encaminada a difundir los nuevos estudios, que se impusiese entre cancilleres y magistrados de todas partes, incluso de estados enemigos, y que hombres como Bruni, Loschi o Uberto Decembrio se proclamasen abiertamente alumnos y admiradores del canciller florentino.[7] Bajo tales sellos acabaría imponiéndose el Humanismo, y cabe recordar que su enseñanza no salió de cátedras universitarias o refinados oradores cortesanos. El Humanismo se afirmó con Petrarca; pero su cátedra más alta fue el palacio de la Señoría de Florencia; sus maestros, los cancilleres de la república: Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini, Poggio Bracciolini, Benedetto Accolti, Bartolomeo Scala.

Petrarca había muerto en 1374. Desde 1375 a 1406 Salutati tomó su lugar como guía de la intelectualidad italiana más abierta y progresista. Maestro en sabiduría y buen gusto, investigador y comentador del saber latino, propagandista de la filosofía y la poesía griegas, es, al mismo tiempo, uno de los artífices de la política exterior de Florencia, por estos años todavía gran potencia. El momento histórico es dramático. La guerra de los Cien Años alcanza un punto crítico, con los ingleses casi reconfinados de nuevo al mar; Carlos IV está a punto de desaparecer dejando en manos de Wenceslao un cúmulo de serios problemas; la Iglesia se debate entre Aviñón y el cisma; Bernabò Visconti contempla el afianzamiento del falaz Gian Galeazzo; Juana I se aproxima al

7. En cuanto a las relaciones entre Antonio Loschi y Salutati, véanse, entre las epístolas métricas de Loschi conservadas en el ms. 3977 de la Universidad de Bolonia, en fol. 27*v*, estos versos llenos de afectuosa añoranza: «sextum hyperboreus | iam versat aquarius annum | ex quo urbem florentem opibus clarisque superbam | ingeniis et dulce solum patriamque reliqui | (sic voluit fortuna) tuam, non ora querellas, | non lachrymas tenuere oculi, tu semper in illis | semper et in memori tua pectore vivit imago». A propósito de Uberto Decembrio, cf. F. Novati, «Aneddoti viscontei», *Arch. Stor. Lomb.*, xxxv, 1908, pp. 129-216 (y las cartas del Ambros., B 123 sup.).

fin de sus días; estalla la lucha entre Venecia y Génova. Florencia está a punto de emprender la guerra contra Gregorio XI y llama en su ayuda a Pisa, Lucca, a los Visconti y a Hungría. Cae sobre la ciudad la suspensión *a divinis*, e inmediatamente después de finalizar la guerra frente al papa sus calles aparecen ensangrentadas y sus palacios envueltos en llamas a causa de la revuelta de los *ciompi*. Poco después, el duelo a muerte con Milán y el inexorable avance del conde de *Virtù*. «Siempre en palacio», el canciller no cesa de aconsejar y persuadir, de escribir millares de cartas, cuyos borradores, muy a menudo autógrafos y conservados en doce libros de actas del Archivo florentino, constituyen un impresionante documento por su estilo, sabiduría política y humanidad.[8] Recorrerlas con atención, detenerse en las más dramáticas, en las más elevadas, fijarse en supresiones, añadidos y correcciones, espiar en las frases modificadas el reflejo de tormentos y emociones, buscarlo incluso en la mismísima caligrafía, constituye una experiencia verdaderamente singular. La denominada imitación de los antiguos, o la retórica humanística, sobre la que tantas tonterías se han escrito, pierde todo sabor literario cuando en una carta dirigida a un capitán de ventura o a un soberano descubrimos un texto de Cicerón o de Tito Livio, un verso de Virgilio o una sentencia de Séneca.

Al anochecer, en su casa, Salutati escribía su correspondencia privada, y su gran epistolario resiste sin menoscabo una confrontación con el de Petrarca. No obstante, señalemos de inmediato que carece de todo sentido establecer una separación entre cartas privadas y epístolas oficiales, entre éstas y los tratados. Por lo demás, es sorprendente que los historiadores continúen insistiendo en ello, descuidando y menospreciando en la reconstrucción de esta etapa fundamental del Humanismo uno de los más excelsos monumentos de nuestra historia, hasta el momento presente sólo abordado para extraer alguna noticia fragmentaria. La obra

8. El primer registro que contiene sus cartas es el decimoquinto (cf. además, Marzi, p. 117). Tuvo noticia de su existencia y reprodujo algún pasaje A. Gherardi, «La guerra dei fiorentini con Papa Gregorio XI detta la guerra degli Otto Santi», memoria compilada en base a documentos del Archivo florentino, Florencia, 1868 (extracto del *Arch. Stor. It.*, serie III, vols. 5 ss.).

diurna en el palacio y la vespertina en su despacho doméstico se entrelazan sin solución de continuidad en la actividad del insigne canciller. En las actas que recogen los borradores de cartas oficiales de la Señoría florentina hallamos referencias a códices antiguos, mientras que no pocas de las epístolas privadas dirigidas a príncipes y cancilleres asumen el carácter de prolongaciones del discurso político.[9] Obras como la *Invettiva* contra Loschi o tratados como el *Tiranno* se hallan indisolublemente ligadas a las misivas redac-

9. Y en el Reg. 22, 96*v*, la carta al marqués de Moravia (ed. Novati, II, pp. 427-431) que acompañaba el envío del *De viris illustribus, quem Petrarca noster condidit abbreviatum*, pidiéndose a cambio un ejemplar de la *Chronica regum Bohemie* (cf. Wesselofsky, *Il Paradiso degli Alberti*, Bolonia, 1887, I, 1, pp. 298 ss.). Una carta dirigida al obispo de Florencia que encierra una loa de Cieco degli Organi («ab isto ceco lumen accedit»), se inicia con una clasificación de las ciencias y de las artes que permite situar en su lugar a la música y le permite definir su significado (Reg. 16, 21*r* y *v*: «et denique hanc tantum mirati sunt veteres, ut orpheum atque amphyona, cithare sonitu saxa, rupes, arbores montesque movisse et flumina statuisse fingantur»). Entre los documentos relacionados con la universidad y que no han merecido la atención de Gherardi, cabe resaltar la carta remitida a los boloñeses (Reg. 20, 109*r*): «Fratres karissimi. Cupientes pauperibus studiosis, qui per circuitum addiscere desiderant, subvenire, decrevimus in hac nostra civitate concessum nobis generale studium in cunctis facultatibus ordinare, ut cum hic, quasi in parvulo maris sinu, navigare didicerint, demum audeant ad vestrum studii pelagus, quasi mare profundissimum, transfretare. Nec dubitamus, ex hoc studioli nostri preludio longe plures, exploratis ingenii sui viribus, famosam urbem vestram uberioris doctrine gratia petituros, quam presentialiter habeatis. Non enim audent, etiam discendi cupidi, inexperta mentis indole, continuo studii non certos eventus, cum certo tamen pecuniarum profluvio, et scolas extra patriam petere, quas solent postquam se profecturos speraverint libenter adire. Pro cuius rei executione, dominum Iacobum de Saliceto ad cathedram infortiati, et magistrum Petrum de Tossignano pro medicine doctrina vestros doctores egregios duximus eligendos. Placeat igitur, ut de caritate vestra speramus, eisdem huius negocii gratiam serviendi nobis et veniendi Florentiam liberam concedere facultatem. Urbis enim vestre decus augetur, cum ab aliis ut doceantur vestri cives auctoritate publica deliguntur. Ut Bononiam liceat, non comparare solum, sed grecis antefeire Lacedemoni vel Athenis, a quibus phylosophi ad externos instruendos populos petebantur. Super quo vestre caritatis responsum gratiosissimum expectamus. Data florentie die 11 octobr. VIII ind. 1385. Nam nedum avarum sed inhonestum foret, fratribus vestris denegare doctores, aut [hanc] studii quantulacumque futura sit gloriam invidere. Accedit ad hec insuper quod uterque predictorum venire promisit, ex quo turpissimum foret eisdem rumpendi fidei, vel necessitatem vel excusationem aliquam exhibere, precipue cum per dei gratiam in qualibet facultate famosioribus doctoribus abundetis ...» (cf. F. Novati, «Sul riordinamento dello studio fiorentino nel 1385. Documenti e notizie», *Rassegna bibl. della lett. italiana*, IV, 1896, pp. 318-323). Otra de las cartas relacionadas con la universidad y que tampoco ha sido reseñada por Gherardi se halla en el Reg. 20, 219*v*.

tadas durante la lucha contra los Visconti. Reaparecen las frases y los argumentos; los tratados se cimentan en la experiencia y ésta se articula de acuerdo con una reflexión permanente. Y si en las epístolas oficiales en las que se recoge el nombramiento como obispo de Luigi Marsili transpiran acentos de la más conmovedora amistad, ¿cómo no parar mientes en la insistencia con que se alude a los estudios parisinos del fraile, a la cimentación de su doctrina teológica en merecidos títulos y no en engañosos privilegios? Ante ciertos ataques a la corrupción y prepotencia eclesiástica no sólo vienen a la memoria las cartas del gran agustino a Guido del Palagio, sino también el hecho de que precisamente en Florencia, en 1363, se traducía el *Defensor pacis* de Marsilio da Padova.[10]

Salutati y el sentido secreto de aquel gran movimiento cultural sobre el que se asienta nuestra civilización no están consignados en libros separados y ajenos a los documentos derivados de una actividad práctica absorbente. Se encuentran, por el contrario, en su constante conexión y es esto lo que constituye su sello definitorio e inconfundible. En ese punto de unión el retorno a los antiguos jamás asume el carácter de retórica, y hasta que no se lean los textos de estos primeros artífices del Renacimiento comentándolos a pie de página con continuas referencias a sus escritos oficiales, es decir, a su vida pública civil, no conseguiremos captar todo su auténtico sabor. Y se trata además de una lectura todavía no empezada.

10. Las cartas oficiales escritas a propósito de Marsilio fueron parcialmente publicadas por Wesselofsky. De las mismas ha establecido una cumplida y completa clasificación C. Casari, *Notizie intorno a Luigi Marsili*, Lovere, 1900. A propósito de los estudios teológicos realizados en París, *sudore*, y no en razón de privilegio alguno, véase las cartas del 3 de octubre de 1385 (Reg. 20, 119*v*-120*v*) y del 3 de enero de 1390 (Reg. 22, 19*r*): «non bullarum suffragio, sed ex forma studii, multis sudoribus atque vigiliis». La versión del *defensor pacis* se halla conservada en el manuscrito laurenciano 44, 26 (cf. la introducción a la misma de Scholz, Hannover, 1932, p. XXIV). Así traduce Scholz las primeras líneas: «Este se llama el libro del defensor de la paz y la tranquilidad traducido por *francesco [fio] rentino* en MCCCLXII». No obstante, analizando el códice con atención, quedan ciertas dudas sobre la supuesta laguna y, por tanto, acerca de aquel *francesco [in fio] rentino*.

Cuando durante la guerra de los Ocho Santos el canciller se dirige a los romanos evocando una antigua historia de luchas por la libertad y unidad de Italia, la invocación a legendarios vínculos entre Roma y Florencia o el recuerdo de la guerra contra los galos están muy lejos de ser lugares retóricos. Dichas cartas, y son muchas, aun cuando se aproximen a las más inspiradas páginas de Cola o de Petrarca, tienen siempre y en todo momento el tono de manifiestos bien construidos de una eficacísima propaganda, que se apoya sobre una visión clara y consciente de la situación italiana. Más allá de los galos, están el papado aviñonés y la política de Francia. El mito de Roma y el mito de Florencia, su hija y heredera, nuevo estado guía de la península italiana, tienen un significado sumamente preciso y destilan resonancias nada desdeñables, mientras que la referencia a la historia romana como vivencia pretérita ejemplar se conforma como sólida base científica para la elaboración de una nueva teoría de la acción política.

> Si alguna vez hemos querido resucitar en nuestros pechos el antiguo vigor de la sangre itálica, ahora es el momento de intentarlo, ahora tenemos el estímulo de una causa santa. ¿Qué italiano, qué romano que guarde en su acervo virtud y amor por la libertad, podrá soportar que tantas nobles ciudades y tantos castillos sufran la bárbara devastación de los franceses mandados por dignatarios de la Iglesia, a sembrar la destrucción por toda Italia, a enriquecerse con nuestros bienes, a empaparse con nuestra sangre? Más crueles que los galos, más atroces que los tesalios, más falaces que los libios, más bárbaros que los cimerios, han osado invadir Italia en nombre de la Iglesia. Hombres sin fe, sin piedad y sin caridad, cuando se sienten sin las fuerzas suficientes centran sus miras en nuestras discordias, y para así oprimirnos las suscitan, las favorecen, las alimentan.[11]

11. ASF, *Sig. Miss. I Cancell.*, Reg. 16, 67*v*: «quod si unquam faciendum fuit, hac nostra state siquis recte respiciat, si voluerimus antiquum italici sanguinis vigorem in animos revocare, [summis occurrit studiis, ac nisi] iustissimis cogentibus causis credimus attentandum. Quis enim italus, ne dicamus romanus, quibus [quorum] virtus et libertatis studium hereditaria sunt, patiatur tot nobiles civitates, tot insignia oppida, subesse [gallis vastantibus] barbaris qui... ut nostri ditarent substantiis, nostri saturarentur sanguine, per presulatum ecclesie mittebantur? Credite, clarissimi viri, hos immaniores fore senonibus, atrociores thessalis, infide-

Para Salutati fue un momento trágico. Religioso, hombre de austera y profunda fe vivida con toda el alma, por servir a su ciudad recibió la máxima condena por parte de la Iglesia, la excomunión. Pero si bien no vaciló su fidelidad a la Iglesia de Cristo, no por ello quedaron atenuadas sus terribles acusaciones, entre las que resulta inolvidable su carta sobre los estragos en Cesena, denunciados a todos los reyes y príncipes de la tierra. De un lado, las atrocidades de las milicias bretonas de Roberto de Ginebra; por otro, martilleante, el programa florentino político: «¿Qué no debíamos hacer por la libertad? En nuestra opinión, por sí sola legitima incluso la guerra». En contrapartida, su sarcasmo ante la devota necedad de los romanos.

> ¿Seguiréis esperando por los siglos de los siglos al Mesías que salve a Israel? ¿No os percatéis de que el pontífice, mientras os hace esperar su regreso, no pocas veces intenta arrastrar al pueblo a la guerra? ... ¡Oh, almas devotas y cándidas de los romanos! ¡Oh, admirable y pía simpleza de todos los italianos! Italia, en el santísimo nombre de la Iglesia, ha caído bajo un duro y abominable yugo. Oprimida y revuelta por la guerra, sólo se ha lanzado a reconquistar su libertad ante un estado de extrema ruina. Nosotros mismos, los primeros en oponernos a esta bárbara insolencia, estuvimos a punto de perder la libertad por nuestra devoción y simpleza, si antes la malicia y la perfidia de los perversos no nos hubiera despertado del profundo sueño con el hambre, el hierro, el engaño y la traición ... Venerados hermanos, nosotros que somos sangre de vuestra sangre y carne de vuestra carne, os incitamos a evitar una guerra atroz. Unamos

---

liores libicis, ac cymbris ipsis barbariores; his quidem tirannis, qui sub ecclesie titulo per italiam inundarunt, nulla fides, nulla pietas, nulla caritas, nullus amor cum italis viris esse. Et qui non confidunt se viribus, conantur seditionibus nostris, quas fovent, quas augent et quas excitant, dominare. Qui prudentia nos se vincere posse non vident, proditionibus urgent et satagunt quod intendunt. Divitias quas nobis vident per fas nefasque diripiunt et omnes splendores italie ambiunt et ambitione possident et possessis per iniuriam abutuntur. Quid igitur facietis, o incliti viri, quibus propter presentis status maiestatem et antiqui nominis gloriam cure debet esse libertas italie? Patiemini hanc tirannidem inolescere? et barbaras ac gentes exteras nostro latio presidere? ...». (Las palabras entre corchetes se hallan tachadas.)

nuestras fuerzas por la salvación común de Italia. Juntos conseguiremos rescatar sin dificultades las tierras latinas. Si el sumo pontífice regresa, se le obligará a conceder a toda Italia aquella paz que ahora le niega; si no viene, igualmente se le pedirá que regrese a una Italia libre y pacificada.[12]

En las cartas oficiales redactadas entre 1375 y 1378, extensas y articuladas, el canciller elabora lo que luego serán temas centrales de su teoría política: las características del estado tiránico, los fundamentos de la vida civil. Escribe a los romanos: «todo gobierno que no tienda sinceramente al provecho de los gobernados se convierte necesariamente en tiranía»; y al emperador:

12. Sobre la matanza de Cesena, cf. Reg. 17, 90 ss. (y también *Arch. Stor. It.*, serie I, XV, 46; nueva serie VIII, 2; Muratori, *Rerum It. Script.*, XVI, 764; *La potestà temporale dei Papi giudicata da Francesco Petrarca, da Coluccio Salutati ecc.*, Florencia, 1860). Acerca del tema de la libertad como única razón para emprender una guerra justa, véase la carta remitida a los romanos, Reg. 17, 100*v*: «sed quid non est pro libertate tentandum? hec sola, iudicio nostro, iusta causa videtur mortalibus decertandi ...»; contra la Iglesia, Reg. 16, 35*v*: «quanta calliditate nobiscum ecclesiasticorum versetur astutia, que ut concordiam tuscorum dissipet ...; clericalis malitia ...; seminant enim zizaniam et venena ...». Sobre la ingenuidad de los romanos, véase Reg. 15, 86*r* y *v*: «Quid facietis optimi viri, nedum italie sed totius orbis caput? Expectatis ne semper messiam qui salvam faciat ismael? Videtisne quanto paratu vos in spem sui adventus adduxerit, ut populum romanum sibi conciliet et in bella precipitet? Et tamen post peregrinationem et classis ostentationem sic inhesit marsilie quod sine dubio expectaturus videatur hiemis violentiam, quam in excusationem navigationis pretendat, mox inter palustrem suum avinionem quasi sedent propriam aditurus. O devoti, o creduli romanorum animi, o simplex totius italie miranda devotio, et enim sub ecclesie venerabilissimo nomine tam grave tamque abominabile passa iugum italia, hinc oppressa domi, inde bello quassata, non nisi in ultimo perendi tempore sue saluti providit sueque consuluit libertati. Et nos ipsi, quorum auspiciis et inceptis huic primum barbarice insolentie resistentia facta fuit, pene in simplicitate et devotione nostra nostram perdidimus libertatem, quos alto in sommo demersos ecclesiasticorum malicia atque perfidia fame ferro fraudibus et proditionibus excitavit ... Proh dolor! si veniat, non pacificus, sed furore bellico comitatus accedet, vobis nichil nisi bellorum vastitatem presentia sua ut certissime novimus pariturus... Unum nos angit, et nostris mentibus molestum ultra quam exprimi valeat representatur, quod non videmus quomodo possit hoc bellum geri sine damno et periculo romanorum... Quocirca fratres venerandi, cum simus os ex ossibus vestris et caro de carne vestra, ut bellum infestissimum evitetis, et saluti vestre totiusque consulatis italie, iungamus et associemus vires, et equali proposito nobilis latii inceptam libertatem quod erit facillimum compleamus, ut sive venerit summus pontifex cogatur pacem quam denegat toti italie cum tranquillitate concedere, sive non venerit pari voto ad liberam et pacificatam italiam revocetur» (12 de octubre de 1376).

«nada es tan grande, elevado y sólido como para no caer en ruinas cuando se menosprecian los fundamentos de la justicia». En una solemne admonición a los perusinos, redactada el 19 de agosto de 1384, quedan perfectamente delineadas las características de todo buen gobierno: magistrados imparciales, sin la menor proclividad a venganzas e iras, gentes atemperadas y pacíficas que expresen la voluntad de los ciudadanos.

> Mal asunto y un gran mal es situar en el gobierno del estado a personas que no le gusten al pueblo, que no sean del agrado de la multitud. No debe elevarse a las tareas de gobierno al incapacitado, a quien no sepa ayudar a la patria con sus consejos. Es preciso desembarazarse de los sediciosos y violentos, de gentes que, en lugar de promover la utilidad común, sean temidas por los ciudadanos.[13]

Salutati capeó indemne el temporal de la rebeldía de los *ciompi*, manteniendo cargo y estipendio antes y después de 1382. Mucho se ha discutido sobre su actitud por aquellas fechas y se ha utilizado una carta privada escrita en 1378 a Domenico di Bandino, en la que se habla de tumultos, sí, pero también de aquellos «benignissimi homines, quos michi videtur divine potentie digitus eligisse». Existe en una carta del 3 de febrero de 1380 dirigida al pontífice, un texto muy largo después borrado casi por entero que corresponde exactamente a la dirigida a Bandino; encierra un abierto elogio de las corporaciones profesionales, «per quas sumus quod sumus», cuyo declive equivaldría a un derrumbamiento de

13. Reg. 16, 85*r*: «omne quidem regimen administratio est que nisi ad utilitatem eorum qui administrantur sincere flectatur, in tirannidem certa deffinitione declinat ...»; Reg. 16, 71*r*: «cum nichil tam magnum, tam arduum aut tam solidum sit, quod sine fundamento iusticie precipitio non sit deditum et ruine ...»; Reg. 20, 17*r*: «diligenter tamen cavendum est quod rerum moderamina non irrequietis, non ad ultionem accensis civibus, sed temperatis atque pacificis committantur. Quid enim perniciosius fieri posset in quacunque republica quam illos preponere de quibus oporteat subditos dubitare? Malum est illos in regendo preficere qui populo displicent, quique multitudini non sunt grati. Incommodum autem illos ad aliorum gubernationem assumere qui regere nesciant, quique nequeant patriam consiliis adiuvare. Mortiferum vero reperitur extollere qui seditionibus studeant, quique sitiant ultionem, quosque metuant illi qui debent utiliter gubernari ...».

la grandeza de Florencia. Los excesos del partido güelfo están contrapuestos a la sustancial moderación del gobierno revolucionario, a sus escasos ajusticiamientos y condenas y, por último, al trato dado a los principales responsables.[14] Coluccio sostuvo con energía la idea de que en las ciudades libres el soberano es el pueblo. En Florencia, ciudad de artesanos y *mercatores*, no de caballeros y soldados, ciudad pacífica y laboriosa, gobernaban las artes, y debía ser barrida de allí toda tiranía. Coluccio elogia sin cesar a los *mercatores*, «hombres imprescindibles para el consorcio humano y sin los que no podríamos vivir», escribe a los perusinos en 1381. Ya al final de su vida, el 23 de abril de 1405, elogia ante regidores y burgomaestres de Brujas a quienes llama padres del comercio, tan necesario al mundo y que debe ser definido «velut pupilla oculi».[15]

Pero este pueblo amante de la paz se halla presto al combate. Salutati define su ideal político en 1389 con ocasión del choque con Visconti.

> Nosotros, ciudad de gentes del pueblo dedicadas solamente al comercio, pero libres y por ello muy odiados; nosotros, no sólo fieles a la libertad de la patria, sino también defensores de la libertad más allá de nuestras fronteras, somos quienes deseamos la paz necesaria para conservar la dulce libertad.

14. Reg. 18, 108 ss.: «Quantum autem ad motus nostre civitatis attinet novit deus ... nos errores nostrorum civium cum punitionis moderatione et cum manifesto nostro periculo tolerasse. Illi quidem omittamus quanta superbia fuerint usi quando huic civitati nobili presidebant sub partis guelfe titulo guelfissimos homines ab honoribus ... deponendo, coniuraverunt in nostre urbis excidium ordinantes civitatem incendere, et ferro in concives suos, viros equidem optimos, inauditam seviciam crudeliter exercere. Ordinabant etiam artium nostre civitatis, per quas ... sumus quod sumus, quibusve sublatis florentinorum nomen ... procul dubio tolleretur, honestissima delere collegia et totam civitatem artificum innocenti sanguine deformare. Deus autem optimus benignus et pius tante iniquitatis consilia dissipavit. Hac funestissima conspiratione reperta, paucis capite tunc punitis et aliquibus ex numero principalium exbannitis, fuit per nos sollemniter ordinatum, quod de illo tractatu non posset ulterius per magistratus nostros cognosci, ut impunitatis beneficium ferocitatem culpabilium mitigaret ...».

15. Reg. 19, 203*r*: «hoc genus hominum necessarium profecto societati mortalium, et sine quibus vivere non possemus ...»; Reg. 26, 94*r*: «decet vos hoc opus mundo necessarium, quodque vobis emolumento semper fuit, velut pupillam oculi custodire ...».

Así habla en el manifiesto dirigido a los italianos el 25 de mayo de 1390, cuando la víbora milanesa comenzaba a abandonar las sombras para tender sus celadas.[16] El 19 de abril Gian Galeazzo había remitido a Florencia el famoso ultimátum: «La paz en Italia la hemos buscado siempre con denodado esfuerzo». Al que Coluccio respondería así:

> paz, la primera palabra que se pronuncia, no es más que una desvergonzada mentira, y bien a las claras lo deja la invasión que sufre nuestra tierra ... ¿Son estas las obras de la paz? ... Declaramos la guerra, en defensa de nuestra libertad, al tirano lombardo que pretende proclamarse rey nuestro, y empuñamos las armas en favor de la libertad de los pueblos oprimidos por tan terrible yugo. Confiamos en la eterna e inefable justicia del sumo Dios para que proteja nuestra ciudad, contemple la desgracia de los lombardos y no permita que la ambición de un solo mortal se anteponga a la libertad de todo un pueblo, que jamás muere, y a la salvación de tantos países.[17]

16. Reg. 22, 67*v* ss.: «*Italicis*. Tandem conceptum virus vipera complevit evomere, tandem fratres et amici karissimi serpens ille ligusticus ex insidiis et latebris exiens suum non potuit propositum occultare. Nunc patet quod hactenus suis blanditiis instruebat. Nunc manifeste conspicitur quid intendat. Apertum est illud ingens secretum quo comes ille virtutum, si fallere, si violare promissa, si tirannidem in cunctos appetere virtus est; apertum est, inquimus, illud ingens sub ypocrisi miranda secretum ... Quid poterat aut debebat a communis nostri potentia formidare? Nos popularis civitas, soli dedita mercature sed, quod ipse tanquam rem inimicissimam detestatur, libera, et non solum domi libertatis cultrix, sed etiam extra nostros terminos conservatrix, ut nobis et necessarium et consuetum sit pacem querere in qua solum possumus libertatis dulcedinem conservare».

17. En el Reg. 22, 58*v* se halla registrada la declaración de Gian Galeazzo del día 19 de abril («Pacem Italicam omni studio hactenus indefessa intentione quesivimus, nec laboribus pepercimus nec impensis ... Sperabamus enim quod lassata ... guerris Italia semel temporibus nostris in pace quiesceret ...»). A continuación, la respuesta (59*v*-60*v*): «Hac die recepimus hortiles litteras de manu cuiusdam cursoris, sub nomine Galeaz Vicecomitis, qui se dicit virtutum comitem ac mediolani etc. imperialem vicarium generalem, totas quidem plenas mendaciis atque dolis, tam superbe quam infideliter concludentes. Et ut ad ipsarum litterarum auspicium veniamus, pacem italicam omni studio, talia scribens, indefessa intentione se asserit quesivisse, nec pepercisse laboribus vel impensis. Quod quidem verbum, quod eiusdem epistule primum est, quam impudenter quamque mendaciter sit insertum, declarat invasio per ipsum facta contra dominum veronensem ... declarat et illa fidelis societas inita cum domino paduano ... Ex quo postquam de iure disceptare non licet, postquam enormiter atque publice sumus invasi, et demum ut eiusdem littere

Más de diez años después, el 20 de agosto de 1401, cuando estaba a punto de derrumbarse la insidia viscontiana, Coluccio redactará una misiva dirigida al emperador de Constantinopla, quien había enviado a Demetrio Paleólogo a Florencia para recabar ayuda en su lucha contra Bayaceto; entre otras cosas señala:

> también a nosotros nos amenaza un Bayaceto italiano, amigo y protector de quien os persigue; quiere someternos, y con nosotros a Italia entera, a su tiranía, sirviéndose para ello no sólo de la barbarie de la guerra, sino también de las insidiosas artes de la paz.

Quizás sea este el más grande momento de Coluccio. Las doctrinas políticas y los ideales morales traducen en reverberación una experiencia cotidiana y sirven para definirla y orientarla. Busca los clásicos, acumula una preciosa biblioteca y llama de Bizancio a Manuel Crisóloras, el primer gran maestro de griego. Su casa y su ciudad se tornan templos dedicados al estudio; los jóvenes le contemplan, venerándole como padre y maestro; los estudios se traslucen en su tarea política, aureolando su actividad no sólo con una corona de sabiduría, sino también de una fama de incomparable competencia. Mientras Italia, Europa y el Próximo Oriente se ven asolados por la guerra, Florencia no sólo construye aquellas iglesias y palacios que la prosa del canciller describe con frases de delicada dulzura, sino que propicia un florecimiento de la cultura y las artes inexplicable sin tener en cuenta su estrechísima vinculación con el compromiso civil. Las historias antiguas no se leen en aulas universitarias, sino que suenan llenas de solem-

---

verbis utamur superbissime diffidati, et nos versavice tiranno lombardie qui se regem cupit inungere bellum indicimus, et pro libertatis nostre defensione ac libertate populorum quos tam grave iugum opprimit arma movemus, sperantes in ineffabili summi numinis eternaque iusticia que nostram tuebitur civitatem, miseriam lombardorum aspiciet, et unius mortalis hominis ambitionem libertati pene immortalis populi et saluti tot urbium et castrorum quot violenter subiugat non preponet» (2 de mayo de 1390). La carta al emperador de Constantinopla se halla en el Reg. 25, 51*v* («imminet nobis italicus Baisettus, illius vestri persecutoris amicus, fautor et cultor, qui nos et totam italiam subicere sue tyrannidi tam bellorum turbine, quam pessimis pacis artibus cogitat et molitur ...»).

nidad en las cartas de la Señoría al conde de *Virtù*: «releed, os rogamos, las historias de los romanos, nuestros antecesores; recorred sus anales y meditad en los siglos de autoridad consular, tras la expulsión de los reyes ... y acordaos de Breno, Pirro, Aníbal y Mitrídates». Si el poder de César es legitimado en la investidura por un pueblo soberano, el asesinato del tirano es un acto sagrado.[18] Y veamos cómo cita a Virgilio en una carta a Benedetto Gambacorti:

> a todos los mortales incumbe aquella tremenda crisis en la que cuanto de nosotros no fenece abandona a lo que está sujeto a muerte. No hay edad que escape a la muerte, ni la muerte perdona a nadie. Como dice el Poeta, a cada uno le espera su día ... El hombre es como una burbuja ...[19]

En carta a Giovanni Acuto, quien había tomado una iniciativa de guerra, el canciller convierte la admonición de la Señoría en una solemne página sobre la virtud y la fortuna, y arremete contra la locura de confiar en la superioridad de las armas.

> De entre las cosas mortales, ninguna más incierta que los eventos guerreros, nada más imprevisible, nada que escape más fácilmente a la meditación de los hombres. La victoria no depende ni del número ni de las fuerzas ... Nunca debe comenzarse ni declararse una guerra si no nos vemos compelidos por una inexorable necesidad.[20]

18. Reg. 22, 10*r*: «relegite si placet hystorias, et precipue romanorum, a quibus nostra generatio propagatur; discurrite per ipsorum annalia, ab exactis regibus, per annos circiter quingentos sexaginta, quousque consulibus cesares successerunt ...».

19. Reg. 20, 207*v*: «Semper mortalibus imminet terribilis illa resolutio, qua mortale deserit immortale, nec est etas ulla que condicioni mortis non cognoscatur obnoxia. Nam illa nescit alicui parcere. Stat enim sua cuique dies, ut Maro testatur. Verum cum omnis etas, et vite status, possit adventum mortis et debeat formidare, propinquior tamen est illa senibus, quibus tantum vite decessit, quantum lapsa tempora retro tenent. Nam, ut inquit Varro, si homo bulla est, eo magis senex ...».

20. Reg. 19, 87*r*: «inter ea que mortalium manibus agitantur nichil incertius eventu bellorum, nichil est quod in maioris ignorantie nube versetur, nichil quod magis ultra vel citra cogitationes hominum soleat evenire. Nec mirum. Non enim est victoria in multitudine exercitus, non in fortitudine bellatorum ... Scipionem Africanum dixisse legimus nunquam esse cum hostibus confligendum, nisi aut ali-

Y para Coluccio hay una sola necesidad inexorable: la defensa de la libertad popular. De ahí su constante invectiva contra las milicias mercenarias, peste y desgarramiento de Italia; de ahí que en el fragor del combate y junto a precisas instrucciones a los jefes militares, siempre sobrevuele un grandioso deseo de paz. Si difícil es desprenderse de la lectura de su correspondencia, aún lo es más prescindir del volumen formado por sus cartas oficiales. Coluccio vive ahí en su ciudad; ahí vive Florencia, y la cultura florentina forma un cuerpo único con su historia. En este marco, los clásicos son a un mismo tiempo educadores de un pueblo y alimento de una nueva práctica política. Con Petrarca, el retorno de las *humanae litterae* halla una expresión individualizada y sirve de guía al descubrimiento de regiones inexploradas del alma; con Salutati, se transforma en expresión coral y va estructurándose en una visión de la vida dotada de una gran fuerza expansiva. Es la civilización florentina que se desarrolla armónicamente en la unidad de una ciudad ejemplar. Su voz resuena en Polonia, Hungría, el Bósforo, en las costas africanas, en España, Francia e Inglaterra anunciando una nueva estación de la vida humana.

Cuando el 5 de mayo de 1406 el pueblo en masa acompañaba al sepulcro a su canciller, hubiera podido cincelarse en su tumba en Santa Maria del Fiore el epígrafe que había soñado treinta años antes. Pero de hecho muy otro era el monumento que había levantado en Florencia. Sin haber producido obras parangonables a las de aquellos grandes antecesores del *Trecento* que tanto había

---

qua certe victorie daretur occasio, aut inevitabilis necessitas incidisset. Et plane utrumque verissime dictum est, sed large verius nunquam bellum indicendum esse, nunquam incipiendum, nisi necessitas inexoranda compellat ...» (23 de diciembre de 1380). Acerca del carácter azaroso de la fortuna, es interesante leer completa la carta de consolación que remitiera a Antonio della Scala el 22 de julio de 1381 (Reg. 19, 152*r*). Sobre las milicias mercenarias debe consultarse la carta del 28 de septiembre de 1385 (Reg. 20, 107*r*): «videtis una nobiscum, videt et tota sicut certi sumus Italia, quales mores hominum qui se armorum exercitio tradiderunt. Videtis quot et quante sceleratorum hominum officine, quot coniuratorum ad latrocinia paranda conventus ... Ipsis enim agros colimus, serimus vineas, semina fidelissime telluri committimus, villas edificamus, et quod abominabilius est, quicquid privati aut publico congregatu possumus illis in redemptionem vexationum ... erogamus. Quos si quid nobis inesset antiqui roboris et vigoris, si maiores nostros nobis in exemplum ante mentis oculos poneremus ...».

amado, había dejado indisolublemente vinculado el nombre de su ciudad y de su gente *pene immortalis* a la difusión de la cultura humanística. El agradecimiento que se levantará a Florencia un siglo después desde una universidad alemana en nombre de todo el mundo docto, debe rendirse en grandísima parte al canciller Salutati.

En cierto sentido, Salutati cierra la edad heroica del humanismo florentino. Tras él, la estrechísima conexión entre política y cultura se irá resquebrajando. En el momento de la muerte de Salutati era relativamente fácil hallar amigos y discípulos que pronunciaran una alada oración fúnebre; cosa muy distinta era hallarle un sucesor. No pueden comparársele ciertamente Benedetto Fortini, Piero di ser Mino da Montevarchi o Paolo Fortini. Su único continuador, si bien a un nivel muy distinto, fue Leonardo Bruni Aretino, quien ejerció el cargo de canciller entre 1410 y 1411 y más tarde, de forma ininterrumpida, entre 1427 y el 8 de marzo de 1444, fecha de su muerte. Bajo su ejercicio la cancillería fue remodelada y articulada en dos áreas, que luego volverían a fundirse con Marsuppini para acabar disociándose otra vez en la época de Bartolomeo Scala. No obstante, a pesar de que trabajo y personal aumentaron incesantemente, se debía más a una tecnificación burocrática que a una auténtica expansión política. Cada vez quedan mejor definidas las relaciones con los más insignificantes centros del estado florentino y disminuyen, o cambian, las que vinculan a Florencia con las grandes potencias.

Bruni había sido algo más que alumno de Salutati: «Si he aprendido el griego ha sido gracias a Coluccio; si he profundizado en la literatura latina, ha sido gracias a Coluccio; si he leído, estudiado y conocido poetas, oradores y escritores de todo tipo, ha sido obra de Coluccio». El venerado Coluccio ha sido su padre e inspirador. De él ha aprendido los ideales de libertad que viven en el perfil de la constitución florentina dirigido *ad magnum principem imperatorem*:

> el gobierno popular, que los griegos denominan democracia ... halla su imagen en la relación fraterna. Los hermanos son pares entre sí e iguales. El fundamento de nuestro gobierno es la pa-

> ridad y la igualdad de los ciudadanos ... Todas nuestras leyes sólo tienden a conseguirlas, a buscar la igualdad de todos los ciudadanos, pues en ella están las raíces de la auténtica libertad. Por esto alejamos del gobierno del estado a las familias más poderosas, pues podrían convertirse en algo muy temible si dispusieran además del poder público. De ahí que hayamos decidido que las sanciones a los nobles sean mayores y más graves.[21]

Parece que Leonardo escribía en estos términos en 1413. Florencia es también para él la ciudad ejemplar; todo cuanto hay de valor en la vida se le ha revelado en Florencia. Aquí, de la mano de Manuel Crisóloras, ha aprendido a dominar la lengua helénica como para permitirse escribir en griego aquel tratado sobre la constitución florentina que anotaría de su puño y letra el venerable Jorge Gemisto Pletón, en una copia actualmente conservada en la Biblioteca Marciana de Venecia entre los papeles del cardenal Besarión. En su *Laudatio*, además de las bellezas paisajísticas y artísticas, Bruni se deshace en alabanzas del gobierno florentino; «no existe lugar en la tierra más justo, ni en parte alguna hay tanta libertad ni equidad entre ricos y pobres». Desde su perspectiva, la gran sabiduría de la república consiste precisamente en castigar con mayor severidad cuanto más poderoso sea el infractor: «ya que no son iguales las condiciones de todos los hombres, tampoco deben serlo las penas impuestas; y [la república] juzgó que correspondía a su prudencia y justicia ayudar muy especialmente a los que más lo necesitaban». El palacio es el centro moral de la ciudad, «del mismo modo que lo es la nave capitana en una flota»; en el palacio vive el canciller sus grandes momentos.[22]

21. El texto de la epístola *ad magnum principem imperatorem* ha sido publicado por Baron, *op. cit.*, pp. 181-184.

22. El manuscrito de la *Costituzione fiorentina* de Bruni, corregido por Pletón, es el Marciano gr. 406 (791). Cf. sobre el mismo, R. y F. Masai, «L'oeuvre de Georges Gémiste Pléthon. Rapport sur des trouvailles récentes: autographes et traités inédits», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Lettres, 5.ª serie, XL (1954), pp. 536-555. Los textos de la *Laudatio* han sido extraídos de la versión citada, pp. 14 ss., 57 ss.

Cuenta Vespasiano da Bisticci que, siendo Bruni ya octogenario, en medio de una violenta discusión acerca de una decisión excepcional se convino detener por la fuerza al pontífice Eugenio IV, y que el canciller subió a la tribuna y acabó por convencer de lo contrario a una asamblea que ya había decidido apresar al papa. A medianoche, exhausto por su extenso parlamento, el viejo canciller, a quien por derecho de su cargo le correspondía tomar la palabra en último lugar, se vio obligado a abandonar la asamblea. La deliberación ulterior aceptó sus sugerencias, pero un ciudadano, aprovechando su ausencia, tomó la palabra para criticarle. A la mañana siguiente, antes de que la decisión fuera ratificada, «el señor Lionardo, ... que era persona de ánimo liberal ..., subió a la tribuna y manifestó su deseo de dirigirse a las señorías en presencia del ciudadano en cuestión». Aretino de nacimiento —dijo Bruni—, había hecho de Florencia su patria, y «la había aconsejado sin dejarse dominar por odios o pasiones, tal como deben ser los consejos de todo buen ciudadano». Había dado su opinión «para bien y honor de su ciudad, honor que estimaba tanto como a su propia vida, y en modo alguno movido por la pasión y la falta de análisis, pues en tales consejos conviene atender al bien universal y no a las pasiones privadas». Para proseguir:

> en todos mis consejos, ... y ya son muchos los años, la he aconsejado con aquella fe y amor que deben mover a todo buen ciudadano. Y no sólo le he ofrecido mis consejos ..., sino que la he honrado y enaltecido hasta el punto en que mis débiles fuerzas me han posibilitado describir su historia y darle eternidad registrándola en la memoria de las letras ... Pero me dirigiré al presente, ... a quien me ha calumniado ... y le pregunto ... ¿Qué consejos ha dado él a la patria? ¿Qué frutos le ha reportado? ¿Dónde ha acudido como embajador?[23]

Sea cual sea el grado de fidelidad del relato de Vespasiano, nos muestra a la perfección no sólo la influencia política del

23. Vespasiano da Bisticci, *Vite*, Florencia, 1938, pp. 456 ss.

canciller, sino también su ideal de vida. Ya lo había registrado solemnemente en su *Vita di Dante*:

> quiero rebatir y reprender el error de muchos ignorantes convencidos de que los únicos estudiosos son los que se albergan en la soledad y el ocio; jamás he visto que ninguno de estos hombres camuflados y alejados de todo contacto con los hombres sepa más de tres letras. El ingenio de talla y profundidad no precisa de tales tormentos. Creo por el contrario conclusión acertadísima que quien no se manifiesta pronto no lo hace jamás. Por tanto, aislarse y alejarse de toda conversación es algo propio de quienes su bajo ingenio no les permite tener la menor iniciativa.

Minerva es también para él una divinidad armada: «el más excelso filósofo debe ceder su sitio al más eminente capitán», diría en un discurso pronunciado ante «la magnífica Señoría y todo el pueblo» en la mañana de la festividad de San Juan Bautista de 1433.

Filósofo, tradujo a Aristóteles y Platón al tiempo que buscaba su doctrina moral y política. Esbozó en páginas eficacísimas el nuevo ideal de cultura humana, demostrando, con los textos de los Padres en mano, que no se hallaba en contradicción con la palabra de Cristo. Historiador insigne, cantó en su historia de Florencia la gloria de un pueblo libre.

> He estado preguntándome largo tiempo ... si merecían ser escritas y registradas en la memoria de las letras los hechos y litigios, internos y externos, del pueblo florentino, así como sus gloriosas obras, tanto en tiempo de guerra como de paz ... Me incitaba la grandeza de esos hechos, pues este pueblo, primero en sus disensiones civiles, más tarde en las mantenidas con sus vecinos y, finalmente, en nuestros días, en las que tras adquirir mayor potencia se le han enfrentado príncipes tan poderosos como el duque de Milán y el rey Ladislao, ha actuado de tal suerte que desde los Alpes hasta Apulia, en toda la extensión de Italia, llegan los ecos de sus armas.

Quería glorificar al pueblo florentino, pero no con loas retóricas. La *laudatio* es una cosa, y otra muy distinta la historia: «la historia es verdad» (*historia sequi veritatem debet*).

> Es ... fácil, si te esfuerzas un poco, redactar un libelo o una epístola, pero intentar escribir una historia, donde se encierra un orden de múltiples y diversas cosas y, en particular, se exige exponer las causas de las decisiones y dar razón de los hechos acaecidos, es tan peligroso prometerlo como difícil observarlo.

Y la verdad, la razón primordial es la gloria de Florencia, «y dejad de lado cualquier otra opinión vulgar o fantasiosa». De la historia escrita por Bruni Ugo Foscolo dijo que «daría más fruto que no treinta o cincuenta de los llamados clásicos»; y llamó a Leonardo Bruni «hombre amantísimo de la verdad» que «tenía acceso a todos los archivos y los exploraba». Para Bruni el Humanismo había sido como el advenimiento de la luz tras setecientos años de tinieblas. No obstante supo reconocer el valor del Medioevo, buscándolo en el nacimiento de las ciudades. Roma había terminado sus días con la llegada al poder de los césares. César fue, qué duda cabe, un hombre excepcional, pero sólo pensar en la crueldad de Tiberio, el furor de Calígula, la demencia de Claudio o la rabia de Nerón, «no tendremos la menor duda en confesar que la grandeza de los romanos comenzó a declinar cuando el nombre de César entró en la ciudad de Roma. La libertad dio lugar a la potencia del imperio, y cuando se destruyó la libertad se consumió la virtud».

Pero el poderío del imperio no sólo sofocó la virtud de los hombres, sino que impidió el crecimiento robusto de las ciudades. «Del mismo modo que cuando están muy próximos a ellas los árboles impiden el crecimiento de las pequeñas plantas, la amplísima prepotencia de Roma ofuscaba cualquier otro poder.» Su ruina trajo aparejada la gran tragedia de las invasiones, pero también liberó energías otrora sofocadas, un amplio abanico de posibilidades hasta entonces bloqueadas. Cuando esboza el largo camino de la ascensión florentina, Leonardo Bruni nos da su auténtica medida de gran historiador, y a medida que avanza en el tiempo para acercarse a sus propios días se nos muestra cada vez más riguroso en el uso crítico de las fuentes documentales. En los últimos tres libros de su historia, los dedicados al enfrentamiento entre Florencia y Gian Galeazzo, acude continuamente

a las cartas de archivo, y entre ellas a las *Missive* escritas de puño y letra por su Coluccio y que en no pocas ocasiones transcribe literalmente. La que tan neciamente ha sido calificada de obra retórica, fue elaborada incluso en los discursos de inspiración liviana, acudiendo a documentos originales hábilmente ensamblados. La muerte le sorprendió en plena tarea. Donato Acciaiuoli (en la dedicatoria «a los excelentísimos Priores de la Libertad y Gonfaloniero de Justicia del pueblo florentino» de su traducción), escribía que «si hubiese vivido más años para provecho de la ciudad, él mismo la habría traducido, ... pues mirando a las cosas del pasado, pueden [los ciudadanos] juzgar mejor las presentes y las futuras para aconsejar sabiamente a la república sobre las necesidades de la ciudad».[24]

A pesar de haber dedicado su vida a la política y mantenerse siempre fiel a los ideales republicanos, Leonardo Bruni pertenece ya a una época distinta de la de Coluccio. Si el anónimo glosador del códice *sessoriano* 1443 del *De tyranno* de Salutati podía contraponer las simpatías de Coluccio por César a la rígida fe republicana de Leonardo, no es menos cierto que éste no sólo asistió al triunfo de Cosme, sino que escribió de su puño y letra la triste carta a los magistrados de Siena contra los expatriados, incitando al castigo y persecución.[25] Mientras la ciudad era azotada por tumultos, Leonardo se refugiaba en la lectura de Platón y contemplaba los impetuosos ataques rebeldes contra los muros de los pa-

24. De la historia escrita por Bruni he utilizado la edición florentina de 1861 (Le Monnier) de la versión de Donato Acciaiuoli. Son además de inestimable importancia los cotejos que establece Santini entre el texto de Bruni y los documentos de archivo (*Leonardo Bruni Aretino e i suoi «Historiarum Florentini populi libri XII»*, en los *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, XXII, Pisa, 1910).

25. Sobre estas glosas al *De tyranno*, cf. F. Ercole, *Da Bartolo all'Althusio*, Florencia, 1932, pp. 226 ss. La carta a los sieneses que se menciona en el texto, recogida en el Archivo del Estado sienés (Consistorio, Cartas, 1436, legajo 1936), apareció como apéndice al ensayo de L. De Feo Corso, «Il Filelfo in Siena», *Bullettino Senese si Storia Patria*, XLVII (1940), p. 306. También se halla en el Panciatichiano 148 (de la Biblioteca Nacional de Florencia), que contiene 648 cartas oficiales de Bruni hasta el 26 de febrero de 1444 (se recoge ahí el Registro que falta en el Archivo de Estado de Florencia). En cuanto a la imagen de Bruni traduciendo a Platón mientras la ciudad arde en tumultos pertenece a él mismo, como puede verse en la dedicatoria que antepusiera Bruni a su versión de las epístolas platónicas.

lacios florentinos desde el melancólico retiro de una reflexión ya distanciada. También él hablará de igual a igual con señores y reyes, pero por encima de su talante político será el hombre de cultura insigne. Aunque Salutati viera en César al soberano reconocido por la voluntad popular, no vivió la amargura de servir a un «tirano», aunque noble y grande, por encima de los priores de la libertad y del Gonfaloniero de Justicia. Bruni vivió el triunfo de Cosme y la derrota de sus amigos; las magistraturas republicanas quedarán vacías de significado ante sus ojos. Poco después de su muerte, el 8 de mayo de 1444, será expulsado de su cargo y enviado a enseñar latín a los novicios de la abadía de Settimo, el notario de reformas del estado Ser Filippo Pieruzzi, que el 9 de septiembre de 1433 había solicitado ante el parlamento, en nombre de la Señoría, la asignación de una *balta* o comité de excepción con plenos poderes para «ordenar el estado», y siempre se había opuesto a la promulgación de impuestos injustos.

Ciertamente, las cartas de Bruni son más elegantes que las de Salutati, pero también carecen de su arrebatada pasión. Las negociaciones mantenidas para que se transfiriera a Florencia el concilio de Basilea son algo así como la glosa coral de sus escritos sobre la ciudad.[26] Las epístolas remitidas a lejanos príncipes y reinos vuelven a evocar, aunque en un momento ya de decadencia, la infatigable laboriosidad de los *mercatores* florentinos, desde el norte de Europa a Pera, al África septentrional, Etiopía, Asia o los países danubianos. Por lo demás, la elegancia y finura del docto logran salvar aún al político, pero se viven ya momentos en los que la grieta de la que se hablaba en páginas anteriores se va ampliando. Cuando «hombres buenos y sabios» como Palla di Nofri Strozzi son apartados de la vida pública y mueren en el exilio se asiste ya a una clara disociación entre la ciudad ideal y la ciudad real. La alternativa que no se había presentado a Coluccio ni incluso durante los años del interdicto, se perfila ahora con toda claridad. Sobre el horizonte comienza a vislumbrarse el dra-

26. Entre otras, sería interesante analizar la extensa carta remitida al Concilio de Basilea el 15 de julio de 1437 (Panciat. 148, 68r-70r): «Audivimus litteras quasdam diffamatorias civitatis nostre publicatas fuisse apud sacrum basiliensem concilium sub nomine ac titulo domini ducis mediolani ...».

ma que al día siguiente tomará el nombre de Maquiavelo: la necesidad de perder el alma para salvar la ciudad. Cambian las funciones del canciller que, ahora sí, perderá toda influencia política para convertirse en solemne figura ornamental, como en el caso de Poggio Bracciolini, o en presuntuoso ejecutor, como por ejemplo Bartolomeo Scala. La segunda mitad de siglo asiste a la transformación de toda la vida florentina.

Bruni queda a este lado de la crisis. Recita la oración fúnebre ante el féretro del canciller Giannozzo Manetti; las manos del muerto sostienen un libro, como en el monumento de Rossellino en la iglesia florentina de Santa Croce. Personas y símbolos pertenecen todavía al horizonte de Coluccio. Y también pertenece a ese orden moral el notario Filippo Pieruzzi, que pocos meses después será apartado de su cargo. En alguno de sus códices puede leerse su nombre junto al de Salutati, por ejemplo en una copia del tratado de *Perspectiva* de Johann Peckam que podemos imaginar en manos de Paolo Toscanelli o Filippo Brunelleschi, tal y como lo estará después en las de Leonardo, que extrajo de allí pensamientos y reflexiones. La admirable recopilación de códices científicos antiguos y medievales que llevara a cabo el severo notario de reformas estatales, amigo de grandes humanistas y humanista él mismo, es un hecho cultural de enorme relieve a pesar de que suele pasarse por alto. Buena parte de tales códices se hallan todavía entre los manuscritos de San Marco transferidos a la Laurenciana y a la Nacional, y constituyen una biblioteca de gran altura: Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, los grandes científicos árabes, la producción científica medieval. Que este material fuese accesible a los círculos doctos florentinos y que hubiera sido reunido por un notario relacionado con Manetti, Bruni y Marsuppini es un dato que no puede ser olvidado por quien desee dilucidar la preparación efectiva de los teóricos de los *studia humanitatis* y sus relaciones con artistas y cultivadores de las ciencias matemáticas y naturales.[27]

27. Una primera orientación acerca de los códices científicos pertenecientes a Pieruzzi, y transferidos a las bibliotecas Laurenciana y Nacional de Florencia, véase A. A. Björnbo, «Die mathematischen S. Marcohandschriften in Florenz», *Bibliotheca Mathematica*, IV, 1903, pp. 238-245; VI, 1905, pp. 230-238; XII, 1911-1912, pp. 97-132, 194-224.

Se ha dicho que en alguno de los códices la nota de posesión de Filippo Pieruzzi viene inmediatamente detrás de la de Coluccio Salutati. En muchos, tras el nombre de Pieruzzi aparece el de Cosme de Médicis. En las guardas de los libros quedan registradas las vicisitudes de la ciudad. Pieruzzi fue apartado de su cargo, señalará Maquiavelo, porque ya se deseaba por doquier «que se gobernase de acuerdo con el parecer de los poderosos». Así, para suceder a Bruni tras su muerte en 1444, se ofrece la primera cancillería a Carlo Marsuppini, amigo de Cosme, adversario de Filelfo —dícese que fue él quien el 18 de mayo de 1433 dio órdenes para que se le asesinara—, el elegante humanista que había sido profesor en la universidad. Con Marsuppini las obligaciones del canciller quedan reducidas de hecho a redactar en buen latín deliberaciones y órdenes. Cabe esperar que a los escasos documentos que nos han quedado de la actividad literaria de Marsuppini se unan algunos de sus singulares y gráciles despachos. Por ejemplo, el librado al oculista Cristodilos de Tesalónica, tan diestro con sus colirios que había arrancado de los ojos de los florentinos incluso las más tenues *nubeculae,* y por tanto parecía justo recomendarlo a todos los príncipes y soberanos, pues con sus curas también ellos podrían ver claro. O también el dirigido a Giorgio di Giovanni Teutonico, quien durante treinta años había tocado tan bien el cornetín de órdenes de Palacio como para recordar a un mismo tiempo a Marsais, las Musas y Apolo; para elogiar a tan destacado corneta Marsuppini no duda en retrotraerse a Pitágoras y Platón y hacer un panegírico del valor de la música, mostrando que el alma humana no es más que armonía, y la armonía regula el universo.[28]

28. ASF, *Sig. Miss. I Cancell.*, Reg. 36, 109*v*: «quamquam omnes artes que ad liberum hominem pertinent merito laudari debeant, tamen imprimis medicina omnium commendatione digna est. Hec etenim morbos curat, hec vulnera ad cicatricem deducit, hec bonam quidem valitudinem auget et conservat, malam vero medicamentis amovet. Itaque eius inventores apud antiquos immortalitati fuerunt consecrati. Videbant etenim virtutes dotesque animi quodammodo mancas debilesque esse, si corpora morbo aut egrotatione languescerent ...»; Reg. 36, 165*v*: «quanto in honore apud antiquos qui sapientia longe ceteris prestabant musica ars semper fuerit, nemini dubium esse arbitramur. Et enim si a philosophis incipere volumus, inveniemus pytagoram eiusque auditores tan tum huic studio tribuisse, ut

Era un hombre de gran cultura, siempre bordeando la ironía, o quizás el cinismo. En sus misivas al sultán, al rey de Túnez o a otros señores musulmanes, solía utilizar frases de gran cortesía. Pero aun así, la carta de Marsuppini al sultán fechada el 11 de mayo de 1445 es realmente única: no sólo ensalza las virtudes, bondad y sabiduría de su excelencia, sino que se añade que los corazones de los florentinos están inflamados por un solo deseo: venerar, amar y servir al sultán («diligendum et amandum, colendum et observandum»).[29]

Marsuppini era sin duda un gran intelectual, y es muy probable que también un eficiente profesor. De lo que no hay la menor duda es de que fue muy querido por los Médicis. Si nos ceñimos a las descripciones de la época, su funeral, celebrado el 27 de abril de 1453, fue suntuosísimo; la oración pronunciada por Matteo Palmieri muy solemne y de gran belleza el monumento levantado por Desiderio de Settignano. Entre sus contemporáneos circularon dudas, consideradas infundadas por los historiadores actuales, acerca de la suerte corrida por su alma.[30] No es mayor el

---

etiam singulis orbibus celestibus singulas syrenas esse opinarentur. Nec enim dubitari potest celum omniaque elementa quadam armonia quibusdamque numeris inter se coherere. Quantum vero humanis ingeniis id studium sit accommodatum, pueri documento esse possunt, qui natura ipsa duce statim ab ipsa infantia cantiunculis tintinnabulisque delectantur. Qua ratione nonnulli commoti humanas animas armoniam esse crediderunt. Itaque Plato ille sapientissimus ac pene divinus non immerito suis legibus quod genus musice in republica exercendum esset accuratissime statuit, cum mutata musica mores civitatis immutari arbitraretur. Mittimus quod aristoteles eam artem ab beate degendum necessariam esse probat. Mittimus quod nemo apud grecos satis excultus doctrina putabatur, qui eam artem neglexisset. Igitur et Epaminondas multique alii principes, qui domi et militie claruerunt, preclare grecis fidibus cecinisse dicuntur».

29. Reg. 36, 102*v*: «[Magno Sultano] Nihil est gratius immortali atque eterno deo qui astra movet universumque mundum regit, quam ita iuste ita sancte ita integre regna provincias civitatesque gubernari, ut universum genus humanorum vivens sub legibus et augeri et conservari queat. Que cum fama et rumore omnium in vestro regno observari divulgatum sit, iam pridem inflammamur, non solum ad vestram maiestatem diligendum et amandum, verum etiam ad colendum et observandum. Itaque cum nostra civitas inter alias bonas artes studiosissima sit mercature ...». En el folio 65*v* del Registro 38 puede leerse la siguiente anotación: «ultima epistola a Carolo Aretino edita».

30. P. G. Ricci, «Una consolatoria inedita del Marsuppini», *La Rinascita*, III (1940), pp. 363-433.

aroma de piedad que envuelve a su sucesor, Poggio Bracciolini, nombrado para el cargo cuando contaba 73 años de edad. La casa de los Médicis le apoyaba por su fidelidad a la misma, y el pueblo florentino en general lo llamó al cargo por su celebridad y eminente posición en la curia, donde había desarrollado sus actividades durante más de cincuenta años. Más que un hombre era una institución: había sido amigo de todos los grandes personajes de su siglo; durante el concilio de Constanza no sólo había liberado de sus prisiones a los clásicos sino que había contribuido decisivamente a crear su mito en una epístola memorable. Nos ha dejado escritas impresiones de viaje de una hermosura incomparable, así como páginas de un insólito vigor polémico. Su prosa ya se había convertido en modelo para Eneas Silvio Piccolomini, uno de los más felices escritores de nuestra historia literaria. Pero en 1453 era ya un hombre viejo y ausente, algo escéptico y a quien gustaba vivir en una villa fuera de la ciudad. Su «historia florentina», mera retórica, merece, ella sí, el juicio expeditivo de Maquiavelo. Cuenta un viejo chascarrillo que cierta tarde en la que una importante reunión de los Diez se estaba prolongando más de lo usual, Poggio oyó dar las campanadas. Acto seguido, exclamó con menosprecio: «¿Oís?, ¡la nona! Yo quiero irme a cenar». Todo un mundo había cambiado. En aquella sesión de los Diez se hallaba también presente Cosme de Médicis y Cosme era ahora el protagonista pleno de la historia florentina. El viejo canciller podía retirarse tranquilamente a cenar.

El 30 de octubre de 1459 Poggio era sepultado sin boato, pues había abandonado voluntariamente un año antes sus cargos públicos. Le había sustituido, el 17 de abril de 1458, Benedetto di Michele Accolti, profesor en Florencia desde 1435 de derecho civil y canónico. Escritor elegante, su *De praestantia virorum sui aevi* marca época en la historia del humanismo: señala con todo vigor que si bien la Antigüedad constituye un modelo incomparable, los modernos educados en ese ideal han alcanzado idénticas cotas, y enriquecidos por la antigua sabiduría, incluso las han superado en muchos casos. Digno, honrado, riguroso, jurista y buen funcionario, Accolti muere en septiembre de 1464. Su sucesor, que vivirá casi hasta finalizar el siglo, fue Bartolomeo di Giovanni Sca-

la, hijo de un tahonero de Val d'Elsa, buen servidor de los Médicis, cesado en 1494 y posteriormente reelegido para el cargo; en esta segunda ocasión, compartirá la cancillería con Pietro Beccanugi, su sustituto. Scala no tiene ya la menor personalidad política, y en el plano cultural es también una figura de escaso relieve, que debe su fama a hechos que claramente le sobrepasaban. En este momento histórico Lorenzo se ha convertido ya en el artífice de la política florentina. En la famosa epístola de la Señoría a Sixto IV, de fecha 21 de julio de 1478, puede leerse que el pueblo arrostrará cualquier riesgo para salvaguardar a Lorenzo, en quien como todos saben está depositada la salvación y libertad del estado («in quo publicam salutem et libertatem contineri nemo nostrum dubitare potest»).[31]

El centro de la política florentina se ha trasladado desde el palacio de la Señoría a la casa de los Médicis. El canciller es un mero funcionario; ya no es ni un gran exponente político ni un eminente literato. La cancillería se llena de favoritos que buscan un estipendio; los cargos cambian en razón de las exigencias planteadas por la clientela de la corte. La corte rodea a Lorenzo, y en ella viven, convertidos asimismo en cortesanos, los intelectuales de fama. Quizá la obra más eminente de Scala fuese su hija Alessandra, eminente conocedora del griego y el latín, amada por Poliziano y Marullo, por ambos cantada y fuente de sus disputas. Desposada con Marullo, poeta y soldado, enviudaría tempranamente, y todavía joven recluiría el resto de su vida en un convento. «¿Por qué me mandas pálidas violetas? —le había preguntado en dísticos griegos Poliziano en cierta ocasión—. ¿Acaso no está suficientemente pálido aquel a quien el amor ha chupado toda la sangre?» A decir verdad, a quien le iban que ni pintadas las pálidas violetas era a Florencia.

Clara, de una racionalidad geométrica, sin ambigüedades, la república de Salutati había dado vida a una cultura humana, rigurosa, severa. Los grandes *mercatores,* los artesanos, aunque fuera

31. Reg. 49, 52*v* ss. Uno de los Registros de las epístolas escritas por Scala se halla en el Palatino 1103, conservado en la Biblioteca Nacional de Florencia. En cuanto a las cartas de los Diez, cf. el Palat. 1091.

en medio de graves dificultades, estaban llenos de vitalidad y luchaban: saber y actuar convergían armónicamente. Pero la Florencia de Lorenzo se estaba tiñendo con los tonos del declive. Bajo un aparente orden, se agitaban y contraponían profundas divergencias y contrastes. Ya no estamos ante el cristianismo simple de Coluccio, sino ante el equívoco platonismo de Marsilio y los misterios órficos. El planeta de la nueva Atenas era Saturno, el signo de la melancolía, de la sabiduría sublime, pero siempre atormentada y enigmática: Leonardo y Miguel Ángel, y en la cancillería, Maquiavelo.

III

LA CIUDAD IDEAL

Del volumen *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1975, pp. 33-56.

1. En el manuscrito B del Instituto de Francia, llegado a un cierto punto (16*r* — 15*v*), el lector topa de súbito con un elegante croquis de edificaciones y calles flanqueadas de soportales. Su leyenda, escrita en rápidos trazos y en el lapidario estilo de Leonardo, nos indica que es un boceto de la ciudad ideal. Construida junto al mar o a orillas de un río para que sea sana y hermosa, será edificada en dos planos o niveles comunicados entre sí por medio de escalinatas. Quien así lo desee, podrá recorrer todo el nivel superior sin tener que bajar, y viceversa; el tráfico de carruajes y bestias de tiro se desarrollará en el nivel bajo, al que también abrirán sus puertas las tiendas y será sede de los negocios.

> Y sepa quien desee andar a lo largo de toda la extensión de las calles elevadas, que podrá usarlas a su conveniencia, y lo mismo para quien quiera transitar por las bajas. Por las calles elevadas no deben pasar carros ni otros artilugios similares, a fin de que sean para uso exclusivo de los gentilhombres. Por las bajas andarán carros y bestias de carga a uso y comodidad del pueblo. Toda casa dará la espalda a su vecina, ubicándose entre ambas la calle del nivel inferior.[1]

Leonardo desciende a todo tipo de detalles y acaba por definirnos con precisión las funciones de ambos planos de la ciudad, subrayando entonces una distinción entre clases: en la parte alta, «los gentilhombres»; en la parte baja, según la expresión utilizada

1. Leonardo de Vinci, *Manuscrit B de l'Institut de France*, Grenoble, 1960, pp. 47-49.

en el Códice Atlántico (*65vb*), «la pobretería». Por lo general, al hablar de este famoso proyecto suele hacerse hincapié en sus aspectos estéticos, pero lo cierto es que éstos no se hallan disociados lo más mínimo de una muy concreta concepción política de la ciudad; antes bien, constituyen un solo cuerpo con ella. En el Códice Atlántico Leonardo ofrece consejos a Ludovico el Moro para «embellecer» Milán, pero también aquí se trata de una belleza vinculada a una funcionalidad mayor. Como en todos estos proyectos de ciudad, dominan preocupaciones de orden higiénico, de aprovechamiento de las aguas, de una distribución equitativa de personas en las casas y en los barrios a fin de evitar todo hacinamiento, peligroso para la salud pública al tiempo que amenazador para el orden. «Y será disgregada tanta acumulación de gentes que, a semejanza de las cabras apiñadas unas junto a otras, todo lo llenan de hedor y se hacen simiente de mortales pestes.»

La ciudad medieval, crecida desordenadamente en torno a sí misma, con sus edificios hacinados a lo largo de estrechas y tortuosas calles, deberá ser sustituida por una nueva ciudad planificada de acuerdo con un diseño racional. Paralelamente, se persigue la transformación de ordenamientos sociales complejos y contradictorios en órdenes orgánicamente articulados. Se vive un momento en el que, madurado ya un determinado tipo de sociedad, se repliega sobre sí mismo, refleja sus propias estructuras y busca en las lecciones del pasado sugerencias para el futuro, al tiempo que vincula experiencia y razón con la enseñanza de la historia.

Es fácil hallar en textos clásicos (ya sea leídos en el original o a través de sus múltiples formas de filtración) las ideas que inspiraron a políticos y arquitectos, tras libre reelaboración, los diseños de la ciudad ideal del Renacimiento. Si reflexionamos aunque sólo sea un poco sobre el proyecto leonardiano, sobre la luminosidad pensada para el nivel elevado de la ciudad y la laboriosidad supuesta para el bajo, donde se concentrarán los servicios y todo aquello que pueda satisfacer la necesidad del hombre, incluso el más vil, nos percatamos —más allá de Vitrubio— del reflejo de las correspondencias platónicas entre estado y hombre, entre las diversas partes del cuerpo humano y las «almas» y las clases sociales; en resumen, se detecta una clara jerarquización entre recto-

res o administradores y trabajadores. Se ha de entender que con tal enfoque no pretendo reconducir a Leonardo al ámbito del platonismo, al menos no más allá de cuanto pueda derivarse de su conocimiento de *La República,* tantas veces traducida a lo largo del siglo XV entre Florencia y Milán. Pero puesto que la incidencia de dicho texto se extendió un poco por doquier, no es raro que llegara a manifestarse en el taller de un artista genial. Es ciertamente imprescindible hablar del platonismo de Leonardo, pero en otros términos y desde otro enfoque. Lo que se pretende aquí es llamar la atención sobre la estrecha conexión entre estructura política y estructura arquitectónica en los diferentes proyectos renacentistas de ciudad ideal, sobre la sólida soldadura existente entre el cuerpo y el alma de la nueva *polis,* en cuyo fondo es fácil entrever muy a menudo el perfil de la antigua versión griega. El estado ideal de que se habla es siempre el estado-ciudad, es decir, la *res publica,* que en sus formas arquitectónicas materializa objetivamente una estructura económico-política adecuada a la imagen del hombre que ha ido delineando la cultura del Humanismo. El proyecto fija en líneas racionales lo que una determinada experiencia histórica parece revelar como perfectamente ajustado a la auténtica naturaleza humana.

A propósito de los grandes urbanistas del Renacimiento, desde Alberti a Leonardo, se ha dicho a menudo que predominaban en ellos preocupaciones de orden estético, que manifestaban un divorcio entre belleza y funcionalidad, es decir, otorgaban una supremacía al ornamento, colocaban una especie de prepotencia retórica por encima de muy concretas exigencias económicas, políticas y sociales. En realidad, lo que pretenden dichos urbanistas es reflejarnos un modo muy específico de entender y traducir la funcionalidad. La belleza a la que explícitamente se refiere Leonardo en su proyecto para Milán, y que es una preocupación clara en su diseño de la ciudad ideal, coincide con la funcionalidad perfectamente lograda de una forma racional. Precisamente porque la ciudad debe ser a medida humana, y el hombre en su más alta actividad, el «gentilhombre», vive en la luz y en la armonía, precisamente por eso deberán adecuarse a su naturaleza edificios, calles y servicios. El proyecto de Leonardo, lejos de representar

una idea fantástica, está conectado con aspiraciones muy reales y concretas de las ciudades-estado italianas. Pretende reconvertir una de ellas, Milán, en una ciudad que se ajuste a aquellas «razones» que viven en el seno de la naturaleza de forma infusa y la dirigen, guían y delimitan en su «necesidad». De hecho, quien más allá de la arquitectura y el urbanismo en general examinara la concepción filosófica de la naturaleza presente en la obra de Alberti y de Leonardo, hallaría no pocas analogías entre ambos artistas. Leonardo y Alberti comparten la idea de los λογοι, de las «razones seminales», de la existencia de leyes matemáticas inmanentes que el hombre descubre en el fondo del ser y que le permiten injertar entre las cosas naturales sus propias obras, nuevas y originales ciertamente, pero que deben hallar un indiscutible punto de engarce con las «necesidades» naturales y enmarcarse en el retículo racional del todo expresándolo y potenciándolo. En otras palabras, la razón humana no está destinada a luchar contra fuerzas naturales hostiles, sino que su tarea es más bien coordinarlas a través de una legislación que expresa la legislación universal y en ella se integra, de modo que la libre actividad humana halla su expresión en el marco de dicha legislación universal y no luchando contra la misma. Hombre y naturaleza, razón humana y ley natural, son elementos que se integran recíprocamente. La ciudad ideal es, a un mismo tiempo, ciudad natural y ciudad racional, ciudad construida a medida humana de acuerdo con los criterios de la razón, pero también ciudad perfectamente ajustada a la naturaleza del hombre.

2. La determinación de adoptar tal perspectiva ya había aflorado mucho tiempo antes, cuando en el marco de la evolución de las ciudades-estado italianas se había puesto de manifiesto la necesidad de una organización política al mismo tiempo que una reconstrucción arquitectónica más adecuada a una situación nueva, sacudida por la confrontación de fuerzas en lucha, pero también por las exigencias conscientes de un grupo de dirigentes que habían llevado a la perfección una refinada cultura. Así pues, no es raro ver conectados con temas urbanísticos problemas de natu-

raleza política, como constitución del estado, ordenación de las magistraturas, aplicación de tasas, etc., y viceversa. De ahí, pues, buena parte de la excepcional actividad «constructora» que se despliega en cierto momento histórico en no pocas ciudades italianas. La resolución del problema creado por algunas aglomeraciones populares para redistribuirlas de un modo más racional se halla constantemente vinculada con tres preocupaciones fundamentales: higiene pública, seguridad interior y defensa ante ataques exteriores (y por tanto, métodos de aprovisionamiento resueltos para casos de guerra o asedio). Vemos en transparencia, junto a los bocetos de ciudades amuralladas o a las discusiones sobre la oportunidad de edificarlas a lo largo de cursos fluviales, junto al mar, en el llano o sobre montes, las cíclicas epidemais, los tumultos populares, las luchas por el poder, los asedios, los saqueos, el hambre. Por consiguiente, los tratados de urbanística se convierten en tratados de política y subrayan la necesidad de proceder a una racionalización de la ciudad tanto en su plano legislativo como en el arquitectónico. Hecha para la comunidad humana, la ciudad debe estar edificada a su medida. Por otro lado, la racionalización apuntada no es más que un cierto tipo de armonización, búsqueda de un equilibrio que responda a una concepción de la vida más libre y bella. Pero aun así, es completamente inexacto decir que el móvil principal de estos proyectos y esfuerzos sea de naturaleza estética, sobre todo si damos al término «estética» el significado que asume en las discusiones contemporáneas.

Así pues, el punto interesante a señalar es la convergencia entre consideraciones urbanísticas y político-sociales que se detecta en escritos del más diverso orden y nivel. En textos florentinos del último tercio del siglo XIV y comienzos del XV, no es difícil toparse con parangones entre las instituciones de la *res publica* y sus edificios, y precisamente allí donde se indica en Florencia un nuevo tipo ideal de ciudad. El palacio de la Señoría o la catedral se convierten, más que en símbolos, en expresiones tangibles de relaciones de poder. Por otro lado, no tiene menos importancia reseñar que estos escritos de la (digámoslo así) época humanista recogen también la forma ideal de organización política de la ciudad. El ideal de la ciudad-estado se halla en franca

oposición con los grandes organismos unitarios del mundo antiguo y de la edad medieval, Imperio romano, Imperio germánico o Reino itálico, llegando la polémica finalmente a criticar las pretensiones de la Iglesia de Roma. Es evidente que en su defensa de la «ciudad» como ideal de organización política pesa la historia de las luchas por la conquista de la autonomía y la independencia ante intromisiones imperiales y papales demasiado graves. Y lo es asimismo, que en la época del Humanismo no existió la menor dificultad en detectar felices convergencias con tal punto de vista en la tratadística griega. El canciller florentino Leonardo Bruni halla en un conocido pasaje (1326*b*) de la *Política* de Aristóteles (traducida por él de nuevo a principios del siglo XV) las condiciones imprescindibles para poseer magistraturas eficientes y un buen orden: «que los ciudadanos se conozcan entre sí y sepan los unos las cualidades de los otros, pues cuando no se den estas condiciones necesariamente se procederá a una mala elección de las magistraturas y acabarán pronunciándose sentencias fuera de toda razón». Traducía Bruni, «ex nimium multis non est civitas», o al menos no hay una *civitas* adaptada «ad bene vivendum in civili societate».[2] No se mostraba muy diferente a sus ojos la *res publica* platónica. La única forma de conseguir unidades territoriales más amplias era el establecimiento de ligas entre ciudades, nunca cayendo en el ahogo que generan organismos sociales mastodónticos. Por tanto, cuando se usa la experiencia romana, como mínimo durante el siglo XV, se hace observando mucho más su época republicana que la imperial, y no sólo teniendo *in mente* la estructura interna de gobierno, sino con la convicción de que durante la era republicana las ciudades habían mantenido su autonomía desarrollándose sin demasiados obstáculos.

Leonardo Bruni, canciller e historiador de Florencia, estudioso de la constitución florentina y uno de los primeros traductores humanistas de Platón y Aristóteles, se muestra contrario a toda exaltación de la Roma imperial en sus hermosas *Historiae florentini populi,* considerando que el predominio romano y el estado de corte centralizador fueron factores funestos para el flore-

2. Aristóteles, *Opera*, Apud Iunctas, Venecia, 1574, III, 293 L.

cimiento de las ciudades y la pujanza del comercio y la cultura. La polémica sostenida contra el estado de grandes dimensiones no se detiene ante el nombre de Roma. Roma se convierte en el gigantesco pulpo que sofoca de raíz todo otro posible centro:

> ibi frequentia hominum et venundandi facultas, eorum portus; eorum insulae; eorum portoria; ibi gratia; ibi publicanorum favor, alibi necque gratia, neque potentia par. Itaque sicubi quisquam per propinqua loca nascebatur ingenio validus, is, quia domi has sibi difficultates obstare videbat, Romam continuo demigrabat: quod antecedentia simul et sequuta tempora manifestissime ostendunt. Etenim priusquam Romani rerum potirentur, multas per Italiam civitates gentesque magnifice floruisse, easdem omnes stante romano imperio exinanitas constat. Rursus vero posteris temporibus, ut dominatio romana cessavit, confestim reliquae civitates efferre capita et florere coeperunt, adeo quod incrementum abstulerat, diminutio reddidit.[3]

Probablemente ningún autor del siglo XV ha ensalzado con la elocuencia de Bruni el estado de pequeñas dimensiones, *der Kleinstaat,* como ideal de la burguesía ciudadana. En sus páginas tan afortunadas en torno al pequeño estado, Werner Kaegi hace constantes referencias a las ciudades italianas del Renacimiento, aunque no parece acordarse del canciller florentino a pesar de que viene a usar casi sus mismas palabras cuando nos pinta la secreta alegría de las poblaciones frente al desmoronamiento de la maquinaria administrativa romana. Exclama Kaegi: «Y se experimentó un cierto alivio al verse libres de la aplastante gloria del nombre romano, cuando se pudo retornar a una órbita vital más primitiva pero también más sana, la de la propia ciudad y provincia».[4]

A pesar de todo, Bruni, que quizá fuese en el siglo XV el teórico más agudo y el más elegante historiador del estado ciudadano, llegado el momento preciso no vaciló, para alzarse contra

3. Leonardo Bruni, *Historiae,* ed. de S. Santini («Rerum It. Scriptores», XIX, 3), Città di Castello, 1914, p. 7.
4. W. Kaegi, *Meditazioni storiche,* ed. de D. Cantimori, Bari, 1960, p. 7.

el mito de Roma, en transformar la historia en propaganda y la reflexión teórica en proyecto. Florencia y su ordenamiento se convierten en el tipo ideal de ciudad justa, bien ordenada, armoniosa, bella, en la que reinan *taxis* y *kosmos*. La *Laudatio florentinae urbis*, compuesta a principios de siglo siguiendo el modelo del Παναθηναικος de Elio Arístides, aunque no faltan en ella imágenes que nos remiten a *Las leyes* de Platón, si bien es un notable y sazonado fruto de la imitación de los modelos clásicos es también un escrito político singular. Su tesis central es que la libertad sólo es posible salvaguardando las autonomías ciudadanas: el pequeño estado. Es bien sabido que Leonardo Bruni escribe inmediatamente después del conflicto con Gian Galeazzo Visconti, quien aspiraba a construir en Italia un gran dominio unitario bajo la hegemonía milanesa. Florencia se levantó en defensa de las libertades republicanas contra una unificación que hubiese sometido al «tirano» las ciudades italianas, defendiendo el pluralismo frente a la unidad. Por otro lado, recuperando el hilo de un tema ya antiguo, Bruni recordaba que para que una ciudad sea libre debe ser justa: «se ha procurado con toda diligencia el reinado de la santísima justicia, sin la cual ninguna ciudad puede existir». El esbozo de un estado libre y justo —se trata de aspectos complementarios— corresponde al perfil del estado racional, donde se distribuyen y coordinan órdenes, funciones, magistraturas, poderes y grupos. «Nada hay en ella [en Florencia] desordenado, ninguna cosa inconveniente, sin razón de ser, sin fundamento; todo tiene su lugar, y no sólo seguro, sino también el conveniente y debido. Espacio separado y propio tienen los cargos, distintos son los juicios, distintos los órdenes.» La república se protege de la tiranía por diversos conductos: el poder se entrega a nueve ciudadanos que son renovados cada dos meses, existen múltiples órganos de ejecución y control del mismo, existe una división de poderes. Por otro lado, el estado, tanto en la promulgación de penas como de «gravámenes», es decir, tanto en el ejercicio penal de la justicia como en la imposición de tasas, intenta realizar una justicia distributiva corrigiendo las leyes de natura e interviniendo de forma distinta frente a pobres y ricos. Ante débiles y poderosos, su objetivo es asumir

la tutela de los primeros frente a los segundos. Y concluye Leonardo: «grandes y pequeños hallan defensa, los primeros en su poder y los otros en la república, pues a través de diferentes ordenamientos jurídicos se crea una cierta equidad».[5]

Bruni pretendía asumir con su planteamiento, aunque idealizándolos, los cambios internos sufridos por la república florentina desde la promulgación de los ordenamientos de justicia hasta la revuelta de los *ciompi,* con la conquista del poder por parte de las capas populares y la progresiva consolidación de las nuevas fuerzas de la burguesía ciudadana. A sus ojos, la diferencia de tratamiento que los ordenamientos reservaban a «gentes del pueblo» y «équites», con penas agravadas para los caballeros que ofendiesen a gentes del pueblo llano o atentasen contra la seguridad de la *res publica,* se configuraba como una especie de reparación que debía asumir la justicia de la ciudad para compensar las injusticias y desigualdades de origen. «Quisquis es, quia dives es et plurimum lucraris, non es amicus pauperum tametsi simulas amicissimum», son palabras del notario Piero Cennini que sirven de pórtico a la promulgación de un impuesto progresivo en 1480, en el que, aunque sólo fuera de forma ya meramente retórica, se apelaba de nuevo a los viejos criterios de la justicia distributiva. Y a propósito del impuesto progresivo del 1494 que iba a representar un rudo golpe para los grandes propietarios, Guicciardini observará con amargura:

> este modo de promulgar impuestos goza de harto predicamento, principalmente entre los pobres, quienes de tener que soportar una carga, prefieran esta a cualquier otra, pues es la que menos les perjudica; y aunque se tratase de un método muy injusto y capaz de perjudicar al público, se defiende pensando que a la ciudad le es imprescindible mantener sus riquezas al tiempo que todo el mundo piensa en su propia comodidad y holgura.[6]

5. Bruni, *Le vere lode de la inclita et gloriosa città di Firenze,* traducida al vulgar por el padre Lázaro de Padua, Florencia, 1899, *passim.*

6. G. Canestrini, *La scienza e l'arte di stato desunta dagli atti ufficiali della Republica fiorentina e dei Medici,* I: *L'imposta nella ricchezza mobile e immobile,* Florencia, 1862, p. 265.

Estamos ya en la Florencia savonaroliana, atravesada por proféticos anuncios de una reforma político-religiosa radical. Y a pesar de todo, el plano en que mueve sigue siendo aún el de una pequeña ciudad justa que tiene en cuenta las desigualdades sociales y pretende alcanzar una equiparación entre los distintos miembros de la comunidad promulgando leyes racionales.

Según Bruni, a esta estructura político-social le corresponde una determinada estructura arquitectónica. La ciudad se halla esparcida racionalmente a lo largo de las orillas de un río, de acuerdo con un módulo constante en la arquitectura renacentista, con el palacio de la Señoría y el templo ubicados en el centro de la urbe, como el piloto en la nave; las casas están orientadas de modo que tengan habitaciones de verano y de invierno («las estancias veraniegas separadas de las invernales»), todas «hermosas y limpias», con calles que van a perderse en las colinas y burgos en los que la ciudad propiamente dicha se va difuminando, y según círculos concéntricos cada vez más amplios. El proyecto es simple y preciso:

> quemadmodum in clipeo circulis sese ad invicem includentibus, ultimus in umbelicum desinit qui medius est totius clipei locus; eodem hic itidem modo videmus regiones quasi circulos quosdam ad invicem inclusas ac circumfusas, quarum urbs prima quidem est quasi umbelicus quidam totius ambitus media; haec autem moenibus cingitur atque suburbiis; suburbia rursus villae circumdant, villas autem oppida.

La imagen es de Elio Arístides, pero por encima de ella se adivina la delineada en el libro sexto de *Las leyes* de Platón, sustancialmente idéntica, también con sus círculos concéntricos alrededor del *agora* y los edificios públicos.[7]

El proyecto de Leonardo Bruni es importante precisamente porque, a pesar de estar preñado de ecos platónicos, su ciudad ideal no es una fantasía nacida al margen de toda realidad, sino que tiende a identificarse con una ciudad real, de la que no hace

7. Platón, *Las leyes*, 778c.

más que exaltar o corregir sus rasgos ajustándolos a unos criterios de mayor racionalidad. Se trata de Florencia, que vista en la cumbre de su historia, parece llamada a hacer realidad el estado racional entendido como el estado natural del hombre. Qué duda cabe, Leonardo no es Jean-Jacques, pero en los escritos histórico-políticos de Bruni Florencia se nos muestra algo similar a aquella Ginebra descrita en las páginas de Rousseau. Éste esboza *su* estado pensando en Ginebra, y la contempla a través de su ideal político («heureux, toutes les fois que je médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de mon pays»). Leonardo Bruni lee sus griegos pensando en Florencia, y observa su ciudad a través de las páginas políticas de Platón y de Aristóteles. Tanto de la *Laudatio* como de las *Historiae* se ha dicho a menudo que son textos retóricos, de terminología ambigua. Sin embargo, lo cierto es que son escritos políticos en los que una ciudad-estado determinada se presenta como ideal de la coexistencia humana, como actualización de una convivencia implantada sobre bases racionales. La ciudad perfecta, la ciudad tipo, tanto en sus edificios como en sus instituciones, no está fuera del mundo, en el cielo o en el país de Utopía. Se halla presente, aunque no terminada, en una ciudad ejemplar. Quien consulte la literatura del siglo XV y la confronte con la del siglo siguiente, no podrá dejar de observar que en lugar de utopías encontramos *laudationes* de ciudades bien concretas (Florencia, Venecia, Milán) e historias o descripciones de gobiernos específicos propuestos para ser imitados. Ante nuestros ojos aparecen constituciones a emular. No sólo no se anhelan ciudades imaginarias o celestiales, sino que tampoco se pone como fundamento de la *civitas* la resolución de un problema religioso a través de reformas como la llevada a cabo en el culto solar de Gemisto Pletón, por citar sólo el nombre de un pensador a quien no fue desconocida la obra del canciller florentino.

3. Si comparamos por un instante la postura de Leonardo Bruni con la de un autor a él carísimo hasta el punto que llegó a escribir su biografía y le propuso como modelo de ciudadano

—me refiero concretamente a Dante Alighieri—, veremos la gran distancia que separa a ambos pensadores y el cambio radical de perspectivas que se ha producido en aproximadamente un siglo. La Florencia ideal de Dante es la ciudad de Cacciaguida, es decir, la lejana visión de un pasado patriarcal. Encerrada tras sus viejos muros, regulada por una austera disciplina, se nos muestra como sede de una moralidad rígida que rechaza el presente y delinea un mito arcaico que contraponer a los contemporáneos, con sus negocios, sus riquezas, actividades y costumbres. En correspondencia simétrica con este burgo amurallado se alza la *Monarquía,* con sus ansias de imperio universal que se invista como sucesor del imperio de Augusto; se exalta el mito de Roma, mientras que las difíciles relaciones con la Iglesia parecen situar los problemas más acá del renacimiento nacional que se estaba gestando para dejarlos en el callejón sin salida de los conflictos no resueltos entre lo espiritual y lo temporal, en un sueño empeñado en eludir las situaciones históricas concretas, en un clima social que sigue extrañamente alejado de las realidades inmediatas. Enfrentado a la tesitura de dar respuesta a un solo problema, el de las relaciones entre Iglesia e Imperio, Dante se cierra en banda ante toda instancia que no sea la de una potestad imperial única, vaguísima en sus características y ubicada en un terreno de imposible confluencia, el del poder ejercido por Augusto y el de los emperadores de la casa suaba. El libro de Dante, dominado por el conflicto entre universalismo imperial y universalismo católico romano, ignora, o mejor diríamos combate, la pujanza de los estados-ciudades, el poder de las nuevas fuerzas burguesas y el avance de las «capas populares», atribuyendo todos los males al desorden creado por las pretensiones temporales de la Iglesia, es decir, del poder espiritual. De ahí que la *Monarquía* agote toda su carga en los límites de su polémica eclesiástica, o sea, en su *pars destruens.* Y no contiene ninguna *pars instruens.* Tal como ha escrito Gilson en *Les métamorphoses de la cité de Dieu,* «perfecta como el proyecto de un arquitecto, la solución propuesta por Dante queda inmersa en la indefinición ... cuando se llega al capítulo de los medios para convertirla en realidad». Sin embargo, añade Gilson, «no le debemos culpar. Sin duda alguna nos respondería que él,

filósofo enfrascado en resolver un problema filosófico, no tenía la menor responsabilidad sobre las condiciones prácticas necesarias para convertir en realidad su proyecto de solución. Es al emperador a quien compete organizar el imperio».

Sin embargo, el propio Gilson nos advierte que en Dante incluso el filósofo está equivocado: «aun cuando tome como punto de referencia la Roma de Augusto, la monarquía de Dante es una imagen temporal de aquella sociedad espiritual que es la Iglesia». Además, Dante cae en el error de creer «que la razón natural es capaz, por sí sola, con la única ayuda de sus fuerzas, de conseguir que los hombres confluyan en la verdad de una filosofía única». Gilson insiste en la peligrosa pendiente por la que se iba a desviar la razón: el característico pluralismo del pensamiento moderno, es decir, «el peor caos filosófico que haya conocido jamás el mundo». Por otro lado, y siempre en opinión de Gilson, Dante se habría equivocado también al delinear las relaciones entre lo temporal y lo espiritual: «el orden temporal y político es tanto más sabio y feliz cuanto más acepta la jurisdicción espiritual y religiosa de la Iglesia. De hecho, por directo que sea el ejercicio de la autoridad pontificia en el terreno temporal cuando se extiende al campo político, no es en sí misma ni temporal ni política en la acepción temporal del término». A pesar de todo, y quizá precisamente por todo ello, es decir, por haber proyectado una monarquía universal laica «en la que ya no se habla ni de Iglesia, ni de Cristiandad ni de Ciudad de Dios, la monarquía romana ideada por Dante» sería «la primera formulación moderna de una sociedad temporal única de todo el género humano».[8]

Dejando de lado la cuestión de la modernidad de este ideal, lo cierto es que Dante se mueve justamente en un plano opuesto al de las ideas y realidades políticas que florecerán entre los siglos XIV y XV. Su *Monarquía,* transfiguración de su sueño imperial y de su polémica antipapal, se halla, precisamente por su universalismo y carácter unificador, en las antípodas de las ciudades-estado que iban afianzándose y estructurándose al margen de todas

8. É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina-París, 1952, pp. 150 ss.

sus preocupaciones. No debe llamar a engaño algún punto de la polémica antipapal; la *polis* naciente no sólo rompe con la monarquía universal de corte dantesco, sino que ya contempla como ajenas las luchas religiosas en las que piensa Dante. El estado-ciudad burgués, que vive en la pluralidad y a través de la pluralidad, que coloca la razón como coordinadora de las razones, que ve el secreto de la libertad y la paz en el equilibrio que generan las autonomías, coloca dentro del recinto amurallado la catedral junto al palacio de la Señoría, la universidad y los bancos; intenta así definir ciertas relaciones de convivencia a nivel mundano, el único del que se preocupa. Los problemas de la laicización, sin que hacerlo sea muestra de herejía ni de impiedad, se contemplan como problemas de coordinación y colaboración en el terreno de las cosas temporales. De ahí que el estado-ciudad italiano del siglo XV no plantee programas religiosos radicales ni sitúe la religión en su núcleo, aunque según los casos intenta apoyar algunos ideales frente a otros; de ahí que sus teóricos no anhelen ni cultos solares al modo de Platón, ni ciudades solares al modo de Campanella. Cuando buscan la mejor forma de constitución se plantean problemas políticos, sociales y económicos muy concretos, lo que a un mismo tiempo los distancia de los mitos del pasado y de los sueños del «nuevo siglo». Cuando se refuta la filiación romana de Florencia y se buscan los orígenes en Etruria (y algo similar sucederá con otras muchas ciudades italianas), cuando se contempla la unificación romana como hecho transitorio y escasamente feliz, se está intentando derrumbar los últimos vestigios de un mito. Bruni, que canta alabanzas de los comerciantes, las riquezas, la actividad, la expansión de las ciudades y la posibilidad de respirar libremente fuera de la vieja muralla y de imperios en ruinas, él y cuantos se mueven en su órbita contemplan la monarquía dantesca como algo totalmente ajeno y lejanísimo. Los «modernos» ven la mejor constitución política posible en las autonomías de los pequeños estados, en la coordinación de los diferentes órdenes, y en el plano teórico defienden la multiplicidad de las doctrinas y puntos de vista. El derrumbamiento de los viejos órdenes políticos corre parejo a la crisis de las viejas concepciones del mundo. El momento de ruptura que se vive no puede por menos que

subrayar el valor intrínseco de la multiplicidad. Y también nos hallamos de hecho ante gentes mentalmente republicanas, y si en su horizonte sobrevive algún tipo de autoridad monárquica, siempre se trata de soberanos constitucionales que reinan, pero no gobiernan.

4. En el siglo XV el proceso de disolución de las antiguas estructuras ha alcanzado ya su punto límite. Nos enfrentamos a tomas de conciencia cada vez más claras y a soluciones nuevas para situaciones que han cambiado. Son muchas las ciudades italianas en las que los nuevos grupos de ciudadanos que han alcanzado el poder tratan de consolidarlo adecuadamente mientras reorganizan la ciudad según planes adaptados al comercio, la industria, la actividad bancaria y las innovaciones administrativas. No tiene nada de casual que viejas ciudades comunales vean como sus centros de poder se desplazan hacia los palacios de los grandes banqueros, en los que se alojan los auténticos dirigentes políticos. En el caso concreto de Florencia, se traslada desde el almenado palacio de la Señoría a la espléndida Casa Médicis, cuya nueva estructura arquitectónica no hace más que traducir nuevas relaciones funcionales.

Ante tal situación queda vacío de sentido todo discurso que contemple el retorno al pasado como galanteo con un mito o las referencias al futuro como fantásticas prefiguraciones de una perfección no temporal. El compromiso racional —que de eso se trata— intenta valerse de las teorías clásicas como de apoyos útiles y sugerencias realizables cuando ya ha visto derrocarse toda una serie de sistematizaciones insuficientes. En otras palabras, en el siglo XV el llamado mito de la Antigüedad no es mito, ni la república platónica una utopía. Del mismo modo que Arquímedes aparece en física más actual y moderno que Juan Buridán, Vitrubio y Platón manifiestan mucha más vitalidad y utilidad que los teóricos medievales. Imitar las ciudades antiguas, tanto en su ordenamiento como en sus construcciones, significa obedecer a los dictados de la razón y la naturaleza. En su *Arte della guerra* Maquiavelo señala claramente cuán vital es lo que parece dedi-

cación a «las cosas muertas». En una ciudad moderna, exclama Fabrizio Colonna, «donde aún persistiese algo de bueno», siempre serían válidos la vida y el orden característicos de la república romana. La ciudad ideal en piedras e instituciones es la ciudad racional, la que idearon y realizaron los griegos según un tipo que las ciudades-estado italianas se aprestan a reproducir. Cuando a mediados del siglo XV un docto bizantino ofrece a un senador veneciano su versión de *Las leyes* de Platón, observa que Venecia realiza ya los planes de los filósofos antiguos. Los elogios a Florencia y Venecia subrayan la renovación de la perfección real de las antiguas *poleis*: ciudades pretéritas que podían volver a la vida. En lugar de modelos ubicados en un pasado fabuloso o en un futuro ahistórico, en lugar de mitos, utopías y apocalipsis, el siglo XV muestra todavía una gran confianza en la virtud del hombre. El poder que ejerce la fortuna es aún escaso, y puede vencerse con cálculo prudente y sagacidad. Y quizá pueda decirse aún más: la confianza que tiene el hombre en sus posibilidades de construir una ciudad ajustada a razón, como ya habían hecho los antiguos, no le lleva a ver como problema básico la nueva forma de edificarla, sino la detección de las causas de su decadencia. ¿Por qué se resquebraja un edificio levantado según los principios del arte? Ya se preguntaba por entonces Coluccio Salutati, ¿cómo puede ser que el palacio de la Señoría de Florencia, tan racionalmente perfecto, llegue a derrumbarse?

Importa, pues, dejar muy claro que el clima en que *La República* de Platón se convirtió en uno de los libros antiguos más difundidos no era un clima de evasiones fantásticas, sino de propuestas de acción concretas, no dado a bocetos de ciudades imaginarias, sino a la edificación de ciudades reales. No cabe duda de que una de las razones del interés despertado por Platón debe buscarse muy probablemente en la idea de un estado jerarquizado, estructurado en clases bien definidas; y el paralelo con Venecia era demasiado obvio. No obstante, lo que más sorprendía era la racionalidad del estado justo, la posibilidad de alcanzar la concordia a través de un orden capaz de superar los contrastes. Una y otra vez se repite que el centro de la ciudad lo ocupa, como un símbolo, la *justitia*. Y así nos lo recuerda Werner Kaegi: «Estaba

presente por doquier en mil u una imágenes, en las fuentes y sobre los dinteles, en el fresco de la sala del Consejo y en el portal de la basílica, en el *Praefatio* del derecho ciudadano y en el *Proemium* de todo acto público. Ello era realmente el aliento vital y el sentido de la ciudad».[9] Como recordaba Giannozzo Manetti, el jefe de la Señoría de la república de Florencia, al asumir su cargo, debía loar públicamente la justicia, razonar la esencia de la misma y dejar clara su interpretación.

Pero hay algo más en esta revitalización de *La República* platónica, a saber: la idea de una justicia que es capaz de insertar el orden humano en el orden natural, de remitir la ley humana a la ley de la naturaleza. A lo largo de toda la Edad Media, hasta alcanzadas las postrimerías del siglo XIV, el *Timeo* había sido texto de referencia obligado para la *naturalis justitia,* para el estudio de las leyes que regulan la naturaleza y rigen el mundo. Cuando en los albores del siglo XV Manuel Crisóloras abre a los lectores latinos *La República* de Platón, su *civilis justitia* indica las posibles líneas de extensión a la comunidad humana de un orden geométrico. En el momento en que está a punto de afirmarse la nueva ciencia de la naturaleza —piénsese en Leonardo—, se anhela una construcción también científica de la ciudad, según la matemática, es decir, según razón.

«El sabio dominará los astros.» Este famoso *dictum* astrológico retorna una y otra vez a los escritos cuatrocentistas destinados a ensalzar el hombre, y con ello quiere decirse que por medio del cálculo el hombre puede incluso hurtarse al influjo estelar. Pero también quiere decir que sólo los «científicos», pues así les denomina el arquitecto Francesco di Giorgio Martini, pueden enseñorearse de las cosas y organizar su comunidad. Debe caer derrumbada la separación platónica entre sabio y soberano. «Un rey no literato es un asno coronado»; es esta una expresión con éxito entre los señores renacentistas, un claro homenaje al saber activo, a la necesidad de la ciencia para cualquier actividad. En cierto sentido, la soldadura entre la ciudad física, es decir, la ciudad arquitectónica, y la ciudad moral y civil traduce de forma tangible

9. W. Kaegi, *op. cit.*, p. 20.

el nexo y la continuidad entre naturaleza del mundo y *civitas* según naturaleza, entre leyes naturales y leyes civiles, con lo que ciertos temas abordados por Cicerón por un lado y Vitrubio por otro se cargan de una savia renovada.

Un estudio comparativo de parte de la literatura política y de las obras escritas por urbanistas y técnicos en arquitectura del siglo XV puede ofrecernos no pocos e interesantes frutos. Uberto Decembrio, traductor con Crisóloras de *La República,* analiza en sus diálogos políticos las vicisitudes del estado viscontiano a la luz de la obra maestra platónica. Por otro lado Filarete, florentino transplantado a Lombardía y arquitecto del hospital de Milán, transfigura en su fantástica Sforzinda el proyecto de la ciudad perfecta.[10]

El principal objetivo de la ciudad diseñada por Alberti, aunque haya sido adjetivada por algunos de medieval o prerromántica, es albergar una justicia de corte platónico, con sus nítidas divisiones entre clases, materializadas en muros que cierran «un círculo dentro de otro»; estamos ante una ciudad dentro de otra, siempre según el esquema de los círculos concéntricos. En Leonardo da Vinci los círculos se tornarán planos. Arriba, a la luz del sol y la verdad, los gentilhombres, los gobernantes; abajo, los trabajadores, las «gentes pobres». En el proyecto de Alberti, los comerciantes y cuantos proveen las necesidades del estómago —«tocineros, carniceros, cocineros y similares»— se sitúan dentro de un «gallardísimo y altísimo» muro, con torres almenadas y foso a guisa de fortaleza, «hasta una altura que sobrepase todos los techos de los edificios privados».[11]

A decir verdad, Alberti distingue los principados de nueva planta y los reinos de las repúblicas libres. Los nuevos principados deben arraparse a las montañas, mantenerse a la defensiva en el sobresalto y el temor, mientras que los pueblos libres pueden habitar las cómodas ciudades de la llanura. Pero además de ello,

10. U. Decembrio, *De re publica*, Bibl. Ambros., Milán, B 123 sup., fols. 80 ss., A. Averlino Filarete, *Tractat über die Baukunst*, ed. parcial de W. von Oettingen, Viena, 1896.

11. L. B. Alberti, *Della architettura libri dieci*, trad. de Cosimo Bartoli, Milán, 1833, pp. 135-136.

la ciudad albertiana está pensada para destacar las diferencias entre clases, para imprimir en muros y edificios una muy concreta estructura política. Así, arquitecto se convierte en sinónimo de regulador y coordinador de todas las actividades ciudadanas. Dando una interpretación libre a la formulación aristotélica, Alberti nos presenta la arquitectura como el arte de las artes, unificadora y reina de todas las demás. El urbanismo, más que guardar una relación con la política, forma cuerpo único con ella y casi se convierte en su expresión más ejemplar.

> Arquitecto llamaré a quien sepa con cierta y maravillosa razón y regla imaginar, tanto con la mente como con el ánimo; a quien de obra pueda llevar a buen término todas aquellas cosas que pueden con gran dignidad acomodarse perfectamente al uso de los hombres mediante movimientos de pesos y conjunciones y amasamiento de cuerpos. Y para poder hacer todo esto, es necesario que conozca cosas óptimas y excelentísimas y que las posea.

Quien atienda, más de lo que resulta frecuente, a la tratadística de los urbanistas, técnicos militares y artistas en general, hallará muy difundida entre los «científicos» la idea de un conocimiento activo entregado a la construcción con vistas a la común utilidad y la convivencia civil, un conocimiento universal y capaz de albergar en su seno todo el *corpus* de las ciencias y las artes. Del mismo modo que en la ciudad se reúnen y tienen su actualización todas las obras del hombre en sociedad, así quien edifica y estructura la ciudad encarna en sí mismo la totalidad de las funciones humanas. Ghiberti exige al artífice un conocimiento universal. Leonardo quiere para su pintor una ciencia universal. Leon Battista Alberti llega a sostener que el hombre es constructor por naturaleza; que es hombre en cuanto arquitecto.

> Hasta qué punto produce gozo el pensamiento y el discurso del edificar y está enraizado en el ánimo de los hombres, se nos manifiesta de muchos modos. Y entre ellos, se ve en que no hallarás a nadie que, en teniendo los medios, no sienta en su interior cierta inclinación a edificar cualquier cosa. Y si pen-

sando hallare alguna cosa referida al arte de edificar, se ve casi forzado por natura a exponerla de propia voluntad y a ofrecerla para uso de todos los hombres.[12]

Para Alberti el término edificar tiene sin duda un significado amplísimo. Edifica quien construye iglesias y fortalezas, quien regula cauces fluviales y construye diques o puertos, quien sanea y contiene las aguas, pero también quien fabrica naves y máquinas de guerra. Para Alberti no existe la menor diferencia entre la circulación de mercancías y la de ideas, entre «las provisiones, las especies, las piedras preciosas y las noticias y conocimientos de las cosas y todo aquello que pueda ser útil a la salud y modos de vida». La *polis* se hace concreta y real en la ciudad, en su consistencia física, en sus edificios, y ella es la que le permite realizarse con plenitud. De ahí que el arquitecto sea el hombre universal, o si así se prefiere, el gobernante se hace arquitecto y el político teórico de la arquitectura en el punto mismo en que la ciencia se torna práctica y entra en contacto con el saber político. De ahí que sea imposible comprender el ideario político del siglo XV prescindiendo de los constructores de ciudades, del significado de aquel «amurallar» casi frenético de Cosme, de aquel edificar de Nicolás V, de aquel cambiar de rostro las ciudades al aire del cambio sufrido por las actividades. Había cambiado el centro de gravitación de las ciudades, habían cambiado las relaciones sociales y los modos de vida. Los urbanistas y sus comitentes, más que responder a demandas precisas, imponían sus proyectos «de acuerdo con las razones de la arquitectura» —según la expresión de Francesco di Giorgio—. Tales razones eran las siguientes: deben construirse «habitaciones proporcionadas y placenteras... de aspecto agradable y que amenicen el vivir» alrededor de la plaza y el mercado, que es «como el ombligo del hombre»; toda la ciudad debe estar construida a medida del hombre, pues «estando el cuerpo humano mejor organizado que cualquier otro, como más perfecto, ... es cosa conveniente que todo edifi-

12. L. B. Alberti, *op. cit.*, p. XXI.

cio pueda semejársele».[13] No debemos maravillarnos en absoluto de que en tal atmósfera fuera un arquitecto el encargado de proyectar la más impresionante imagen de la ciudad ideal. El arquitecto en cuestión fue Filarete, sobrenombre de Antonio Averlino, nacido en Florencia en 1400. Entre 1460 y 1464 Filarete completaría los veinticinco libros de su *Trattato d'architettura,* dedicado al Sforza y posteriormente donado en espléndida copia ilustrada a Piero de Médicis, ejemplar que hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia.[14]

Para Filarete, el hombre también se ve empujado a edificar por naturaleza. Construir es como procrear: «no otra cosa es edificar sino un placer voluptuoso, como cuando el hombre está enamorado». El hombre *artifex* expresa con plenitud su actividad primaria en la ciudad, y la construcción reproduce la imagen del constructor y, como él, tiene carácter individual.

> Así, el edificio debe ser construido bajo formas y similitudes humanas ... Nunca habrás visto ningún edificio, o casa, o habitación, que fuese completamente igual a otra, ni en detalles, ni en forma o belleza. Aquí son grandes, allí pequeñas, acullá medianas; esto es hermoso, esto algo menos bello, esto es feo y esto feísimo, como sucede con el propio hombre. Y creo que Dios mostró su gran poder y sabiduría al darnos tan inmensa variedad y disimilitud en la generación humana y en la de los brutos, actuando así también, como he dicho, para dar muestra de belleza. E idéntica inclinación ha concedido al ingenio humano puesto que no existe hasta el momento ningún edificio construido que sea exacta y totalmente igual a otro.

La razón planifica los diferentes edificios y Sforzinda, la *ville radieuse* del Renacimiento, es «bella y buena y perfecta según el curso natural». Las construcciones responden orgánicamente a las necesidades de los ciudadanos, a su gobierno, a la justicia, a la educación, a la formación de los artesanos, a las exigencias de

13. Francesco di Giorgio Martini, *Trattato d'architettura civile e militare*, ed. de Cesare Saluzzo, Turín, 1841, pp. 156-157, 191, 193.
14. Ms. Naz. II, I, 40.

defensa, a la curación de las enfermedades, a los ejercicios gimnásticos. Cada edificio de Sforzinda traduce en piedra un apartado concreto de la ordenación económica y política de la ciudad. Ante nuestros ojos se extiende una maraña de edificios construidos racionalmente, aunque tocados de una flamígera fantasía, que Filarete expresa en diseños singulares donde lo grandioso aparece al lado del detalle particular minucioso y casi pedante. Así, el colegio con sus dormitorios o la prisión en la que se incluyen detalladas salas de tortura, y ello mientras se definen las instituciones, se abole la pena de muerte y una serie de leyes sobre excesos suntuarios activa una especie de equilibramiento social.

Un historiador ha observado recientemente que Averlino fue el primero en elaborar un plano orgánico de una ciudad completa, aunque añadiendo de inmediato que si de los edificios singulares pasamos a la noción global representada, pasamos del terreno de lo posible al de la utopía. Así, si consideramos la estructura política de Sforzinda, hallaremos «un organismo de aire comunal, con sus afables magistraturas civiles, las rígidas corporaciones gremiales, simplicidad patriarcal, costumbres severas, profundo sentido de los intereses colectivos», y por encima de todo el conjunto, contradictorio e inútil, un príncipe renacentista.[15] Cierto, pero no era distinta la situación real de la ciudad en muchas ocasiones. Estructuras republicanas en crisis, príncipes que fundan nuevos estados, nacimiento de naciones más allá de los estados-ciudad. El estado-ciudad, que debía ser la obra maestra de una organización racional, se consume en su interior y es sofocado desde el exterior. Los proyectos racionales para la construcción de la *polis* se estrellan contra procesos históricos que los superan. Entre desilusiones y derrotas nacen profecías, previsiones apocalípticas, evocaciones de paraísos originales y soluciones soñadas al margen de toda realidad. Ya no Sforzinda, sino ciudades solares y repúblicas imaginarias.

15. L. Firpo, «La città ideale del Filarete», en *Studi in memoria di Gioele Solari*, Turín, p. 56.

5. La ciudad ideal de tantos y tantos escritos del siglo XV es una ciudad racional, es una ciudad real llevada a feliz término y desarrollada de acuerdo con su naturaleza; es un plano o un proyecto factible. Es Florencia, Venecia o Milán una vez hayan sido perfeccionadas sus leyes y acabados sus «edificios», y es la ciudad natural que observa las leyes inmanentes a las cosas de este mundo. La justicia se aplica sin extremismos de acuerdo con una mezcla de coordinaciones y organización; es problema resoluble con deliberaciones prudentes y voluntades concordes, con medidas impositivas de carácter ecuánime. En Platón se admira la racionalidad, la arquitectura, la distribución en clases, mucho más que aspectos tales como la comunidad de bienes o de mujeres. Así pues, tanto en sus estructuras físicas como en sus instituciones, la ciudad ideal es un proyecto en marcha con la confianza que el hombre tiene en sí mismo, a la que prestan su apoyo las antiguas realizaciones de ciudades ideales: Atenas y Esparta, Florencia y Venecia. Los problemas son todos de urbanismo y política, de sabiduría y justicia. Es importante reseñar el escaso o nulo tratamiento de los temas religiosos que se observa en todos estos escritos, diálogos, historias o elogios. La ciudad ideal del siglo XV está en esta tierra, y no se la confunde ni compara con la ciudad celeste. Perfectamente individualizada, coloca como principal condición de vida su autonomía, la armonización de lo diverso y la coordinación de las multiplicidades. Siguiendo las metamorfosis de la ciudad de Dios, a lo largo del siglo XV, Gilson sólo ha hallado un texto que examinar, el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa. Y Gilson llega a la conclusión de que el filósofo no se planteó en esa obra un problema religioso, sino el de conseguir la paz en la tierra tras reconocer, hasta legitimarla, la multiplicidad de creencias existente *de facto*. Se acabó «la unidad de una sola e idéntica sabiduría», y ocupa su lugar «la coexistencia de religiones diferentes en el seno de una paz común». En la Tierra, la «sabiduría» debe acoger la multiplicidad y coordinarla.[16] Una vez más pluralidad y armonía, y en primer plano un problema de coexistencia humana, terrena.

16. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 180-181.

En este contexto predominaba con fuerza la confianza humanista en el hombre, en su razón, en su capacidad de construir: el *homo faber* artífice de sí mismo y de su fortuna. No obstante, quien recorra los escritos del siglo XV se ve sorprendido por las variaciones que sufre en ellos el tema de la fortuna, del azar. Su reino se engrandece día a día, crece la desconfianza en las fuerzas del hombre, se siente muy vivamente que aquellas ciudades perfectas de la Antigüedad también fueron destruidas al final por un golpe de fortuna adversa. Es la τυχη la que destruye también la república de Platón; al sabio no le queda más que reflexionar sobre las causas de la decadencia de Roma. En consecuencia, al extinguirse el siglo estallan las profecías, de desventuras y palingenesia, de catástrofes y emancipaciones. La Florencia de Savonarola, la heredera mística de Jerusalén, la nueva ciudad santa, se halla muy lejos de la Florencia de Leonardo Bruni. Y si bien es cierto que en su actividad política concreta Savonarola seguía creyendo en la perfección de los ordenamientos civiles venecianos, también lo es que veía avanzar por encima de los tiempos la amenaza de la justicia divina, implacable en su persecución y castigo del pecado. El triunfo de la justicia en la ciudad no sólo es obra de sagaces gobernantes, sino que se halla ligado al ritmo pendular de pecado y redención y a la intervención divina. El advenimiento de la ciudad ideal queda vinculado así a la profecía del «nuevo siglo», de la renovación humana, de la paz universal, de la unificación del rebaño humano bajo un solo pastor. El razonar riguroso, un discurso centrado en magistraturas y tasas, en relaciones entre anchura de las calles y altura de sus edificios, en planos reguladores y tribunales, se verá sustituido por una visión de nuevas Jerusalenes, de ciudades solares, de monarquías universales. Una furia religiosa y el eco de las profecías del abad Joaquín de Fiore ocupan ahora el lugar que antaño albergara a un mesurado discurso humano.

La reflexión de Maquiavelo, ligada a la experiencia y a la lectura de los antiguos, va codo con codo del pensamiento de Leonardo. Pero el siglo XVI, con los ejercicios platónicos de Francesco Patrizi y las extravagancias de Anton Francesco Doni, ve como las «repúblicas imaginarias» desean salvar anacrónicamen-

te, entre invasiones y guerras imperiales, la ilusión del pequeño estado-ciudad.[17] Entre derrotas y esperanzas, la realidad efectiva es un ansia religiosa por el advenimiento de un nuevo siglo que libere a la humanidad de toda servidumbre, llevándola más allá de aquellos órdenes y jerarquías de clases que la república platónica y el estado aristotélico no hacían más que afianzar y que tanto la justicia de las Comunas medievales como la de las ciudades renacentistas consideraban fundadas en naturaleza y razón. El desconsuelo savonaroliano y la amargura de Maquiavelo no son más que otras tantas manifestaciones de una crisis de civilización total. El siglo XV dejaba al descubierto su ambigüedad: tras el anuncio de una renovación, la tristeza de un derrumbamiento. Y mientras declinaban las espléndidas ciudades de otro tiempo, se esperaba en medio de un clima religioso de ansiada espera que la renovación total por venir trajera consigo una modificación de la condición humana, al tiempo que su liberación de la esclavitud a la naturaleza y sus leyes. Es precisamente a este tipo de demandas al que pretenden responder, aunque de muy distintas formas, la Ciudad Solar de fray Tommaso Campanella y la *Nueva Atlántida* del canciller Francis Bacon. De un lado la propuesta del reformador religioso; de otro, la ciencia moderna, desvinculada ya de toda nostalgia del pasado.

17. L. Firpo. *Lo stato ideale della Controriforma*, Bari, 1957, pp. 241 ss. Cf. también *Utopisti e riformatori italiani del Cinquecento*, ed. de C. Curcio, Bolonia, 1941, y *Utopisti italiani del Cinquecento*, ed. de C. Curcio, Roma, 1944.

IV

IMÁGENES Y SÍMBOLOS EN MARSILIO FICINO

Del volumen *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1976, pp. 269-288.

«¡Oye lo que te digo, Florencia! Oye lo que Dios me ha inspirado: De ti nacerá la reforma de toda Italia.» Pero el anuncio de paz y renovación —«una prenda del Paraíso / esta ciudad parecía; / estando todos unidos / gran paz se veía»— se había extinguido junto con la hoguera prendida ante el Palazzo Vecchio. Muerto Savonarola, mientras los muchachos florentinos recogían de las orillas del Arno las reliquias del fraile para que pudieran ser luego veneradas por los no pocos «llorones» (*piagnoni*)* supervivientes, el canónigo Marsilio Ficino redactaba su *Apologia* contra el pobre difunto, sosteniendo que en la persona de Savonarola había tomado carne, no un demonio, sino toda una legión entera. En una época en la que menudeaban los ataques furiosos y pendencieros, raras veces pudo contemplarse en tan breve espacio de tiempo una tal cantidad de injurias lanzada contra la memoria de un difunto. Más de una vez se ha pretendido negar la autenticidad de esta escandalosa «Apología contra el anticristo de Ferrara». Se ha intentado de las más diversas formas demostrar la imposibilidad de que Ficino se manchara con un acto tan ruin. Pero en honor a la verdad, estilo, citas y desarrollo del discurso nos inclinan a adjudicar aquellas páginas a la mano del gran platónico, más aún cuando tomamos en consideración los rasgos más relevantes de su carácter. En tiempos de la conjura de los Pazzi había mantenido relaciones de amistad con muchos de los principales implicados en el complot. Pero tras el fracaso de la revuelta y la trágica muerte de Salviati y la de otros, pasados a cuchillo entre el furor popular en las mismas calles de Florencia,

* Nombre despectivo dado en la época a los seguidores de Savonarola. — *Nota de la trad.*

el pío Ficino se apresuró a olvidar y hacer que se olvidaran relaciones comprometedoras.[1]

Dispuesto a cualquier adulación que le procurara el favor de sus poderosos protectores, en el prólogo a su *Libro della vita* sostuvo que el médico Diotifeci Ficino le había engendrado en su parte corpórea el 19 de octubre de 1433 para consagrarlo luego a la salud de los cuerpos, pero que su alma llamaba padre a Cosme de Médicis, padre de la patria y médico veraz que había regenerado su espíritu alejándolo de Galeno y conduciéndolo, a través de Platón, hacia la tarea de velar por la salud de las almas.[2]

Nos hallamos, pues, en la Florencia del siglo XV, ante la primera gran figura de filósofo cortesano, cuyo carácter de tal se manifiesta incluso en la frondosidad y alambicación de su estilo. En el fondo, se trataba de una auténtica novedad. El primer huma-

1. Sobre las reliquias de Savonarola, véase J. F. Pici, *Vita R. P. Fr. Hier. Savonarolae*, París, 1674, p. 95 («... os, quod puer quidam dum veheretur in Arnum delapsum vehiculo pertulit ad matrem ...»), y L. Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516*, Florencia, 1883, pp. 178-179 («... fu chi riprese di quei carboni che andavano a galla»). La *Apologia pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronymo Ferrariensi hypocritarum summo deceptis ad Collegium Cardinalium* está conservada únicamente en el códice Magliab. VIII, 1443, del siglo XVI. De ahí la extrajo Passerini (*Giornale storico degli Archivi toscani*, III, 1859, p. 115), y de ahí la reprodujo Kristeller, *Supplementum ficinianum*, Florencia, 1937, II, pp. 76-79. Ya en 1494 Ficino había exaltado «la santidad y sabiduría» de Savonarola, llamándolo *divinitus electum*. E. Sanesi (*Vicare e canonici fiorentini e il « caso Savonarola»*, Florencia, 1932, pp. 15 ss.) llega a negar la autenticidad del escrito, reconocida no obstante por Kristeller (*Supplementum*, I, p. CXLI). Resulta curioso que el camaldulense Paolo Orlandini, amigo de Ficino, en un poemilla escrito poco después de la muerte del filósofo reúna en una visión de los espíritus beatos al «Señor Marsilio de Ficino y Savonarola» (ms. de la Biblioteca Nacional de Florencia, Conventi G. 4, 826). Consúltese ahora sobre el tema el reciente estudio de A. Chastel, «L'Apocalypse en 1500. Le fresque de l'Antéchrist à la Chapelle Saint-Brice d'Orvieto», Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (*Mélanges A. Renaudet*), XIV (1952), pp. 124-140. [Los dos textos ficinianos referidos por el autor —la *Apología* contra Savonarola y la carta a Cavalcanti de diciembre de 1494 en la que se calificaba a Savonarola de «enviado divino»— pueden leerse ahora traducidos al castellano y analizados en M. A. Granada: «Maquiavelo y Ficino, jueces de Savonarola: profecía, religión y política en la crisis italiana en torno a 1500», *Resurgimiento*, n.° 2. — *Nota de la trad.*]

2. «Ego sacerdos minimus patres habui duos, Ficinum medicum, Cosmum Medicen. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galeno, tum medico, tum platonico commendavit: hic autem divino consecravit me Platoni ... Galenus quidem corporum, Plato vero medicus animorum ...»

nismo florentino había sido sobrio, casi severo. Su esplendor había venido de la mano de la cultura de alta escuela de los cancilleres de la república, de hombres de estado, de miembros de las más poderosas familias, a cuyo lado se habían aglutinado monjes famosos por su piedad, prelados insignes y, eventualmente, algunos célebres profesores universitarios. La alta cultura especialmente en el terreno de las ciencias morales y políticas, había sido engendrada por la clase auténticamente dirigente de la Comuna que avanzaba en su transformación hacia principado señorial. Entre los amigos de Ficino hallamos la eminente figura de Giovanni Pico, uno de los más nobles y ricos italianos de la época, amigo de señores y soberanos. Y antes que Pico, ya lo habían sido el riquísimo Giannozzo Manetti o el poderoso Donato Acciaiuoli, dignos herederos de la tradición que fundaran Coluccio Salutati y Leonardo Bruni.

Con Ficino aparece el literato de corte, ya no maestro de universidad, sino al servicio de un señor que se sirve de él, no sólo para dar lustre a su propia casa, sino también, y sin la menor duda, para dar cima a objetivos más sutiles de propaganda política. Quizá sea interesante señalar que, mientras los magnates florentinos habían buscado normas de vida y gobierno en la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles durante más de medio siglo, al llegar Cosme al poder se reveló de golpe entusiasta de la obra de Platón. Sus adversarios, derrotados, arrastrados a retiros conventuales o campestres, hallaron consuelo a sus desdichas en la rígida y ascética sabiduría estoica. La juventud florentina, habituada a que desde cátedras y discursos oficiales la exhortaran hacia la dignidad de la acción mundana y de la vida civil, vio como cambiaba la situación y los ficinianos comenzaban a predicar las virtudes de la ascesis contemplativa.[3]

3. Vespasiano de Bisticci nos cuenta que Giannozzo Manetti recordaba de memoria la *Ética a Nicómaco* dado su «continuado trato» con el texto. Sus discursos de alabanza a la «justicia» pueden leerse, entre otros, en los ms. Palat. 51 y 598. No obstante, parece imprescindible al respecto hojear los materiales recopilados en el Ricc. 2204 tomando como punto de referencia y meta el «protesto» de Pier Filippo Pandolfini del 13 de julio de 1475, texto declaradamente platonizante. Entre los autógrafos del propio Pandolfini, leemos, «no contentos pues de la civil,

Por lo demás, la parcial falta de prejuicios en materia religiosa que acompañó a la difusión de la moda platónica bajo la protección y estímulo de los Médicis, no puede dejar de contemplarse como vinculada a las confrontaciones políticas entre Florencia y Roma, que estallaron con singular violencia tras la abortada conjura de los Pazzi. Pero tales enfrentamientos adoptaron casi siempre la forma de crítica refinada de restringidos círculos de intelectualidad aristocrática, más que la de un sólido compromiso moral. Cuando Florencia se dividió, los auténticos rebeldes engrosaron las filas de los seguidores de Savonarola.[4]

En tal ambiente, junto a la noble intransigencia de Girolamo Savonarola o la exhuberante sinceridad del savonaroliano Pico della Mirandola, la figura del oportunista y adulador Marsilio Ficino no puede por menos que ubicarse en plano de inferior dignidad. En cuanto a su estilo, en ocasiones casi parejo al que florecerá en el siglo XVII, es ciertamente mucha la distancia que media entre Ficino y las grandes figuras del siglo XV.

Pero cuando pensamos en la amplitud de su obra, en la resonancia que tuvo en toda Europa a lo largo de más de dos siglos y en la profundidad de algunas de sus exigencias, comprendemos perfectamente las loas de sus contemporáneos y sucesores. Queda entonces perfectamente explicado que aquella noble e infeliz fi-

---

ni de la purgatoria virtud, conseguid la purgata justicia ...» (ms. Naz. II, IV, 192, c. 241). Por un lado, el retiro estoico de un Rinuccini, por otro la evasión platónica. Sobre la devoción platónica de Cosme durante el concilio florentino y bajo la influencia de Pletón, véase el escrito que antepusiera Ficino en 1492 a su versión de Plotino.

4. Sobre la actitud de Florencia, consúltese, por ejemplo, la feroz invectiva contra Sixto IV contenida en la *Synodus Florentina*, obra muy probablemente de Gentile Becchi («el custodio del cielo ha abierto las puertas a todo el infierno ... y este nuestro vicario de la verdad llama paz a la guerra ...»). Este es el fondo en que debe enmarcarse la protección de Lorenzo a Pico tras su condena, así como todo el apoyo dispensado a una cierta fronda intelectual antirromana. En cuanto al tono de las relaciones entre Ficino y los Médicis véase el borrador de una carta dirigida a Ficino (en el Med. av. il Principato, 88, 202), con frases como las siguientes: «minorem profecto aut vim aut auctoritatem litterae tuae ad demulcendos animi nostri fluctus non habuerunt, quam Neptuni verba ad tempestates aequoris componendas ... Sicuti Alexander solum a Lysippo fingi atque ab Apelle pingi patiebatur, ita ego cuperem tuis tantummodo laudibus decorari, si eius generis nostri animi dotes essent quo Alexandri faciem fuisse accepimus ...».

gura que fuera Pandolfo Collenuccio, al cantar las glorias de Florencia, colocara en posición preeminente, como centro y ejemplar encarnación del pensamiento de toda una época, al gran Marsilio. Con la sinceridad de un desasosiego espiritual no fingido, Ficino consiguió redimir las debilidades de un temple ciertamente nada heroico.

Sus biógrafos nos indican que de acuerdo con lo usual en la época se formó con textos peripatéticos y en la escuela de un médico y filósofo aristotélico, Niccolò Tignosi da Foligno. De estas experiencias juveniles nos ha quedado una clara documentación en sus primeros intentos literarios. Sin embargo, parece bastante probable que tras las lecciones de Argirópoulos, muy apreciado por el propio Tignosi, el aristotelismo enseñado en Florencia fuese algo ya completamente distinto del aristotelismo escolástico. ¿Cómo olvidar el retrato del docto bizantino que nos ha dejado Pier Filippo Pandolfini, cuando nos lo presenta absorto completamente en la lectura del *Menón* y rebosante de entusiasmo ante la obra de Platón? ¿Cómo olvidar que uno de los más importantes códices cuatrocentistas del Plotino, el actual *Parisino griego 1970*, fue transcrito de puño y letra por el propio Argirópoulos?[5]

Más sutilmente significativo parece el amor que sintiera Ficino ya desde su juventud por Lucrecio. Años más tarde, en su madurez, entregará a las llamas todo cuanto escribiera en torno a la grandiosa y tristísima perspectiva epicúrea.[6] Con todo, en

5. Los primeros ensayos filosóficos de Ficino, todavía aristotelizantes, han sido publicados por Kristeller en *Traditio*, II (1944), pp. 274-316 (cód. Palagi 190, Biblioteca Moreniana) y en *Rinascimento* (1950). Sin embargo, parece que será necesario modificar por completo el planteamiento, canónico tras la obra de Della Torre, de sus relaciones con las diferentes posturas y corrientes culturales florentinas. Mientras tanto, debe modificarse el alineamiento intelectual de Tignosi, quien en el *Opusculum in illos qui mea Aristotelis commentaria criminantur* (Laur. plut. 48, 37 — Naz. Conv. C. 8, 1800) polemiza vivamente con los escolásticos. La carta de Pandolfini se halla recogida en el ms. Magliab. VI, 166, cc. 198*r*-199*v*. Sobre el Paris. graecus 1970, cf. Henry, *Études plotiniennes*, II: *Les manuscrits des Ennéades*, París-Bruselas, 1948², pp. 91-96.

6. Sobre los *Commentariola in Lucretium, quae puer adhuc nescio quomodo commentabar*, cf. Kristeller, *Supplementum*, II, p. CLXIII (y también *Opera*, Basilea, 1576, I, p. 933). Es importante al respecto una carta de defensa remitida a

algunas de las páginas de la *Theologia platonica,* aquellas en las que insiste en el horror de un mundo sin esperanzas, en la imposibilidad de admitir un devenir físico sin finalidad y significado alguno, adivinamos la línea de un proceso que conduce a Ficino desde la desesperación lucreciana hasta la certidumbre cristiana tras haber transitado por los campos de la esperanza platónica. Pero su certidumbre jamás consiguió borrar por completo las dificultades superadas, cuyo recuerdo siempre permaneció presente en él, mientras una nota de dudas no vencidas impregna las páginas más sublimes del filósofo asignándoles una fuerza fuera de lo común.

Si para Marsilio Ficino Platón fue, más que un maestro, la encarnación misma de la divina sabiduría, no debe olvidarse el peso decisivo que tuvieron en su formación la lectura de los escritos herméticos, que vertidos por él al latín iban a convertirse en uno de los mayores éxitos literarios de las postrimerías del siglo XV. La sabiduría del «tres veces grande», misteriosa y alusiva, presentada bajo una envoltura formal admirable en la que se conjugan poesía y profecía, conquistó rápidamente a todos aquellos espíritus que anhelaban una religión desvinculada de la rigidez de las fórmulas y la cerrazón de las autoridades tradicionales. A través del hermetismo se difundía la idea de una revelación perenne, tan antigua como la humanidad, pero con un progreso aunque lento seguro. Los más recónditos misterios del ser, revelados al hombre desde sus orígenes, le acompañan como un tesoro otorgado a todos sin la menor distinción, y cualquiera puede redescubrirlos con sólo interrogarse a sí mismo y a las cosas con sinceridad y pureza. Se presenta al hombre como la criatura excepcional, la viva imagen de Dios en el mundo, y su estrecho parentesco con el Creador le convierte a él en creador, y ser capaz de hacer converger en su persona utilizándolas todas las fuerzas del universo.

Poliziano, que si bien intitulada *Laus veritatis,* no es del todo veraz («circumferuntur, ut ais, epistolae quaedam meo nomine quasi Aristippicae et quadam ex parte Lucretianae potiusquam platonicae; si meae sunt, Angele, non sunt tales; si tales sunt, non meae illae quidem, sed a detractoribus meis confictae. Ego enim a teneris annis divinum Platonem, quod nullus ignorat, sectatus sum ...»).

El hermetismo saciaba a un mismo tiempo las más sutiles necesidades religiosas y aquella sed de mágico dominio de las cosas que había recorrido todo el subsuelo de la cultura medieval. El hombre divino del *Pimander,* el hombre «hermético», es el hombre-mago capaz de enseñorearse del mundo de los elementos, de las fuerzas celestes y de las mismísimas potencias demoníacas. Basta leer el *Libro della vita,* que quizá sea la más extraña y compleja obra de Ficino, para comprender hasta qué punto su pensamiento se sintió fascinado por el hermetismo, entendido fundamentalmente como teología y clave desveladora de todos los misterios.

Porque es preciso decirlo pronto en voz bien alta y clara: para Ficino filosofar no significa comprender racionalmente algunos aspectos de la experiencia, inventar instrumentos lógicos cada vez más perfeccionados o redescubrir el valor y el sentido de los comportamientos humanos. La auténtica filosofía es algo muy distinto, a saber: sorprender el fondo misterioso del ser, captar su secreto, y a través de un conocimiento que está más allá del saber científico, llegar a comprender el significado último de la vida liberando al hombre del horror de su condición mortal.

El hombre —así se inicia la *Theologia platonica,* la obra maestra del pensamiento filosófico ficiniano— sería el más desgraciado de los animales que pueblan el planeta si no pudiese adquirir la certidumbre de su salvación. Sólo al hombre le es dado en suerte tomar angustiosa conciencia de su limitación, de la imposibilidad de superarla, de la miseria de su finitud. A la *imbecillitas corporis,* que comparte con todos los demás seres vivos, el hombre, y sólo él, añade una espasmódica *inquietudo animi,* una *anxietas* que se manifiesta como sed imposible de saciar en las fuentes terrenales. Ficino insiste sin descanso en las amenazas del dolor y la muerte, así como en algo más sutil todavía: la sensación de una vanidad radical de las cosas, la sensación de que vivimos en un mundo falaz de sombras e ilusiones, de que nos movemos por la superficie de una realidad cuyo secreto último se nos escapa.

Ahora bien, dos pueden ser las vías de salida para esta dolorosa conciencia de incompletitud propia de nuestra naturaleza,

de esta necesidad de no se sabe muy bien qué, de esta punzante y amarga desesperación que nunca abandona al filósofo serio. De un lado, el reconocimiento explícito y la aceptación de una situación bloqueada, sin salida; de otro, la esperanza de que en este mundo no sea todo más que un mal sueño, que la manifiesta insignificancia de las cosas sea indicio de que por encima de estas cosas insignificantes existe el plano de los significados, la luz que no se extingue y todo lo ilumina, la fuente que puede de verdad saciar toda sed.

Durante sus años juveniles de iniciación aristotélica y lucreciana, Ficino decide afrontar las posibilidades implícitas en la primera de las direcciones, es decir, acepta la ineluctabilidad de un destino exclusivamente terreno. Flores de un día, individualidades transitorias de una especie que permanece única, no nos queda otra posibilidad que vivir nuestra jornada y disolvernos en la supervivencia de la especie. Tendremos la posibilidad de disfrutar la divina *voluptas* que se exalta y agota en el acto de la generación, de alegrar nuestra vista con esta bella familia de plantas y animales que nos acompañan, podremos alcanzar nuestra pobre alegría dentro de los límites que nos están permitidos, y a través del autodominio, alimentado por una conciencia lúcida y una aceptación resignada, concluiremos con serenidad una vida cuyo sentido será el que hayamos sabido otorgarle.

Para Ficino, los enfoques de Aristóteles y Epicuro confluyen. Uno y otro son esencialmente *físicos* sin ningún interés por ir más allá de la naturaleza; en última instancia, su fidelidad a los límites significa condenar al hombre a una situación carente de significado. Aristóteles, ya sea el de Alejandro de Afrodisia o el de Averroes, aniquila al hombre como persona individual. Poco importa que yo me disuelva en el seno de la materia universal o en la unidad de una inteligencia que es la forma de la especie humana. En cualquier caso, me pierdo a mí mismo, es decir, pierdo mi singularidad personal.

Si leemos el *Libro del placer*, primera obra orgánica de Ficino tras sus iniciales bosquejos aristotélicos, lo hallamos entreverado de ecos lucrecianos, con pretensiones de hallar una solución que trascienda la naturaleza y dé un sentido positivo a las

ansias del hombre. Sufrimos un exilio, y lo que buscamos no es la *voluptas* que halla Venus en el abrazo de Marte, sino el *gaudium* del alma que regresa a su patria tras haberse liberado finalmente de la prisión terrenal. Nuestra incansable búsqueda no es una incitación al trabajo mundano, sino la oscura llamada del infinito, la advertencia de que tras las cosas, tras todas las cosas finitas, se halla la verdad y la vida.[7]

Ficino nos recuerda sin cesar que la validez de Aristóteles está exclusivamente circunscrita al terreno físico, mientras que lo que cuenta está más allá de la física, del mundo, de los signos. Tal postura hinca sus raíces en su intento de resolver la ansiedad humana radicalmente asignando un valor absolutamente positivo a nuestras invocaciones desesperadas, interpretándolas como exigencia absoluta que nace de un bien real absoluto y que a él se remite. Y precisamente por ser portadores de un tal llamamiento, cada uno de nosotros se revela como indeleble sílaba de Dios. Retorna con insistencia el antiguo mito del hombre ambiguo, hijo de riqueza y pobreza, proyectado siempre más allá de lo poco que posee hacia la bellísima tierra lejana. La auténtica riqueza se halla precisamente en esa ausencia, en la nostalgia que sentimos en este mundo por el infinito bien perdido. Como dice Plotino, en la atrayente llamada de la casa paterna.

El vuelco hacia Hermes, Platón, Plotino, Proclo o el Pseudo-Dionisio debe, pues, ubicarse en este rechazo de la fisicidad de Aristóteles y la mundanidad de Epicuro. Al actuar de este modo se decide pasar desde la naturaleza a otro ámbito, abandonar la voluptuosidad mundana, amarga y triste en opinión de Séneca, siempre inferior a las necesidades, y conquistar así el gozo que anticipan los deseos. A este propósito, es plenamente característica la invocación dolorida hasta los límites de lo indecible que se encuentra en el centro de la *Theologia platonica*: «¡Oh Dios

7. En la *Theologia platonica*, XIV, 7, escribirá Ficino: «voluptates corporis tamdiu percipiuntur, quamdiu egestas et appetitio permanet». No obstante, importa señalar que termina el *Liber de voluptate* con un texto de Epicuro, quien próximo a morir, con el cuerpo desgarrado, se declara bienaventurado por su serenidad interior («beatum se diem dicit agere, et tamen maximis doloribus cruciari ...»). El *De voluptate* lleva la fecha de 1457, *anno aetatis suae XXIV*.

mío!, ¡haz que todo no sea más que un sueño; que mañana, despertando a la vida, nos demos cuenta de que hasta ahora nos hallábamos perdidos en un abismo lleno de espantosas deformaciones; que, como los peces en el mar, no éramos más que criaturas encerradas en una líquida prisión que nos oprimía con horribles pesadillas!».

Este es el marco de referencia en el que se ubica la lectura de Hermes Trismegisto, efectuada precisamente a la luz de tales preocupaciones. Para ser exactos, no era ésta la primera vez que ingresaba en la cultura del occidente latino el pensamiento hermético. De hecho, nunca había dejado de estar presente, ya fuera a través del *Asclepius,* atribuido a Apuleyo, o de la obra de Lactancio, llena de reminiscencias y citas del Λογος τελειος. Los humanistas habían leído conmovidos en el *Asclepius* la célebre exaltación del poder humano, que hicieron suya: «magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum» («ser maravilloso es el hombre, digno de reverencia y honores, que asume la naturaleza de un dios como si tal fuera»). Giannozzo Manetti había incorporado a su *De dignitate et excellentia hominis* páginas enteras de Lactancio, repletas de elementos hermetizantes. No obstante, el uso que hará Ficino de estos temas será completamente distinto, como lo es en el fondo su forma de entender el valor intrínseco del hombre.[8]

Para buena parte de la primera oleada humanista el signo de la grandeza humana reside en la actividad que despliega el hombre en este mundo. La capacidad humana toma cuerpo en el trabajo terreno desplegado en la construcción de nuestra ciudad. La perspectiva en la que Manetti ubica su pensamiento está impregnada de aristotelismo: sus textos predilectos son la *Ética a Nicó-*

8. Para familiarizarse con la tradición hermética es de inapreciable valor el volumen IV de los *Hermetica* de Scott completado por Ferguson (libro publicado en 1936). Por el contrario, acerca de la tradición medieval del *Asclepius*, la información recogida por Nock se nos muestra tremendamente incompleta (*Corpus Hermeticum*, París, 1945, II, pp. 264 ss.). Baste recordar que ignora la larga cita que del mismo ofrece Vicente de Beauvais en su *Speculum naturale*, singularmente importante dada la amplia difusión de la obra. Por mi parte, hace tiempo me vengo preocupando por la tradición humanística del texto hermético citado.

maco y la *Política*; su ideal, la dignidad de la vida activa. Una de sus páginas más bellas es aquella en la que exalta el esplendor de Florencia como fehaciente documento de la nobleza del hombre: las estatuas, las edificaciones de Brunelleschi, los cuadros, los poemas, los suntuosos palacios, la actividad mercantil, las grandes riquezas, éstas son nuestras obras. Y continúa con espléndido vigor: «nuestras, es decir, humanas, pues obra de los hombres son cuantas cosas vemos, todas las casas, villas, ciudades y todas las construcciones de la tierra ... Son nuestras las pinturas, las esculturas, las artes, las ciencias, nuestra la sabiduría ...; nuestros son los innumerables inventos, obra nuestra son todas las lenguas y escritos». Pero todo este *miraculum magnum* se circunscribe y agota en el marco de un horizonte terrenal. E incluso cuando se alude a un poder más elevado y secreto, es decir, a un misterioso dominio sobre las fuerzas naturales ejercido a través de la magia, se trata de una tarea física en la que, al penetrar en el corazón de la φυσις, el sabio comprende la cifra oculta y llega a dominar sus fuerzas para utilizarlas en su propio provecho.

Pues bien, al traducir el *Pimander* y los demás opúsculos teológicos, Marsilio Ficino restaura en ellos todo su acento religioso de mensaje de salvación. La grandeza del hombre reside en su esencia divina, en el hecho de ser íntima y sustancialmente un dios. Podrá ser un dios caído, pero siempre será un ser exiliado en esta tierra, que guarda memoria de una patria lejana, a la que debe regresar y no puede dejar de hacerlo.[9] Se busca en su estructura ontológica el signo indeleble de una dignidad que le separa de la fatal necesidad propia del mundo natural, de la terrible necesidad de la muerte. Pero en el fondo su nobleza no es adquirida, se trata de una nobleza de nacimiento, no de una conquista a través de obras y un premio a la virtud.

Por lo demás, los opúsculos herméticos le enseñaron a Ficino a mirar más allá de este mundo, a remontarse más allá de todo

9. *Theologia platonica*, XIV, 7: «in mediis voluptatum ludis suspiramus nonnunquam, ac ludis peractis discedimus tristiores ... quotiens otiosi sumus, totiens tamquam exules incidimus in moerorem, quamvis moeroris nostri causam ... nesciamus ...».

posible dominio de la naturaleza, a interpretar y comprender el lenguaje secreto de Dios. Le hablaban de una gnosis redentora, alcanzable rompiendo el cerco del mundo sensible para así mirar más allá de las engañosas apariencias empíricas. Le hablaban de un saber liberador que Dios concede a los hombres sabios y puros, pero que oculta a las mentes profanas, de un saber encubierto por imágenes alusivas y símbolos que el sabio debe interpretar. Le hablaban de un tipo de conocimiento perfecto a través del cual se logra captar el valor más profundo de todo libro, su sentido místico. Captarlo equivale a unirse con Dios, y las condiciones para lograrlo son no restringirse al ámbito de la carne, al cuerpo, a la tierra, escuchar la llamada que llega a nosotros desde todo el ser y que nos invita a trascender los velos que ocultan el rostro divino. Haciéndolo así, el ansia que nos consume y atormenta queda satisfecha en aquel otro mundo, nuestro auténtico mundo, allí donde mora el único bien que puede consolarnos, allí donde ya no existe ni el paso del tiempo ni la decadencia de la muerte.

El hermetismo, y ello explica su enorme fortuna, enseñaba que Dios se ha revelado a los hombres desde los tiempos más remotos, enseñaba la existencia de una revelación perenne, de la que todas las religiones son expresión y traducción parcial; invitaba a la paz religiosa a través de un culto del espíritu en el que se conciliaban las enseñanzas de Moisés, Platón y Cristo. Tal concordia, mientras que por un lado nos da la certeza de la verdad única, igual a sí misma e inmortal, por otro despoja a la religión de toda dificultad, de todos los obstáculos que plantea la letra mortificante o la cristalización de los ritos, tanto a la crítica del filósofo como al impulso del creyente. Y nos enseña a ir más allá de las apariencias externas hasta conducirnos a aquella alma de verdad que palpita en nuestro interior, que vive en las cosas, que está presente por doquier, aquella alma que toma ejemplar realidad en un cristianismo interpretado a la luz de la tradición platónica que constituye la clave de todos los misterios.

Las enseñanzas que Ficino creía proceder del antiquísimo Egipto y veía concordes con las tradiciones pitagórica, platónica, estoica, neoplatónica y con los textos del Pseudo-Dionisio, le pro-

porcionaban la reconfortante sensación de una comunión profunda entre los hombres y las fes de todas las épocas, de una armonía entre todas las revelaciones, prueba cierta del sólido fundamento de una doctrina. De ellas extraía inspiración y bases para su apologética, cuyo momento cumbre fue su libro sobre la *Religión cristiana.* Ficino nos presenta aquí el cristianismo como síntesis y culminación de esta revelación continua de Dios; religión perenne y filosofía perenne enlazadas por una fe cierta en el destino sobrenatural del hombre, en el respeto a los valores indestructibles que documentan esa vocación divina. El escrito apologético de Ficino halla su punto de máxima inspiración en los pasajes en los que invita a todos los pueblos a la paz religiosa en un culto al bien, «pues —como dice— Dios no repudia a ultranza ningún tipo de culto con tal de que sea humano, pues de uno u otro modo a él está dirigido ... Dios es el bien supremo, la verdad de las cosas, la luz de los intelectos y el fervor de la voluntad. Por tanto, ... honran a Dios sinceramente, quienes con buenas obras, palabra veraz, con cuanta claridad de intelecto pueden y caridad de voluntad deben, le están ofreciendo continua reverencia».

La única verdad vive, pues, más allá de lo escrito, aunque para manifestarse necesite hacerse sensible, visible, encarnarse, tomar cuerpo. La tradición platónica que le ofrecía una respuesta a su pregunta más acuciante al invitarle a rebasar las apariencias de las cosas, le enseñaba al mismo tiempo a ver en la realidad circundante un símbolo alusivo que remite a otra más profunda. Aristóteles físico se detiene en la corporeidad del dato, como cualquier otro científico por lo demás. Platón, teólogo, descubre por doquier, como en transparencia, una dirección ideal, un sentido escondido. Para la ciencia, que es de este mundo, las cosas están ahí, corpóreas, grávidas. Para la filosofía, ámbito divino, se transfiguran ubicándose en una armonía de orden superior. De ahí que la filosofía sea esta agudeza perceptiva que capta el ritmo del ser y desvela su secreto, y que con su conocimiento libera las fuerzas escondidas y conquista la libertad para quien la sigue.

La fascinación de la obra ficiniana reside en su invitación a mirar más allá de la opaca superficie de la realidad para captar

tras ella el sello de una armonía oculta que todo lo anima y unifica. No debe buscarse en el universo el cuerpo, sino su alma. Del mismo modo que el verdadero hombre no son sus vestes mortales, sino su alma inmortal, y sólo quien ve el alma ve al hombre, todas las cosas (ya sean plantas, piedras o estrellas del cielo) tienen una verdad, su alma. Dicha alma es su vida secreta, que se nos manifiesta a través de un ritmo, una forma, un destello de hermosura. La verdad no es nunca un término lógico, una abstracción conceptual, sino un alma, o lo que es lo mismo, un principio viviente de vida, de orden y de gracia. De la misma manera el Ser por excelencia es quien es vida y bondad, es decir, Dios padre, fuente de la luz y del amor.

Toda la filosofía ficiniana, si es que así debemos seguir denominándola, se resume en esta intuición de la realidad como vida, como orden, como belleza. Por consiguiente, se expresa y procede mediante símbolos, imágenes y figuras. Cuando nuestra mente se percata de que el objeto percibido no es más que un signo y decide sobrepasarlo, no logrará alcanzar la verdad por el camino de la reducción lógica, pues ésta no equivaldría más que a un empobrecimiento y, por tanto, a un distanciamiento extremo. La verdad se alcanza aferrando con una visión mental el número y el ritmo, es decir, el alma de los seres que capta el artista en sus creaciones, donde no hace sino reproducir el acto mismo con que el divino artista crea la totalidad. Conocer es ver sin intermediarios el acto constitutivo de todo ente real, la fuente de la que mana todo cuanto existe, pues en todas y cada una de las cosas reside la vida y el alma, es decir, la prolongación última de un rayo divino.

En su libro *Del amor,* tras indicarnos que «la belleza [universal] es el esplendor del rostro de Dios», Ficino pasa a mostrarnos que los distintos planos de la realidad en los que se desarrolla el ritmo del universo a partir de la fuente divina no son más que reverberaciones y destellos de la luz del Señor.

> La divina potencia supereminente infunde clemente al Universo, a los ángeles, a las almas por ella creadas, como si de hijos suyos se tratara, ese rayo suyo que encierra virtud para crear cualquier cosa. En todos estos seres, por ser los más próximos a

Dios, el rayo divino pinta el orden de todo el mundo con mucha mayor expresividad que en la mundana materia, y de ahí que halle una más clara expresión en los ángeles y en los hombres que en las demás cosas que podamos tener ante nuestros ojos. Los ojos retienen la figura de alguna esfera, del Sol, la Luna y las estrellas, de los elementos, de las piedras, árboles y animales. Dichas pinturas reciben el nombre de ejemplares e ideas en los ángeles, de razones y noticias en las almas, de imágenes y formas en la materia del mundo. Estas pinturas son claras en el mundo, más claras en el alma y clarísimas en los ángeles. Por tanto, un mismo rostro de Dios se refleja en tres espejos dispuestos ordenadamente, en el ángel, en el alma, y en el cuerpo mundano ... El esplendor y la gracia de este rostro, sea en el ángel, en el alma o en la mundanal materia, debe recibir el nombre de belleza universal, y el apetito que nos impulsa hacia ella es el Amor universal.

La originalidad de Ficino reside precisamente en convertir toda realidad en ritmos de luz y de amor, en esta visión poética del mundo, y aquí se debe entender el término poesía infinitamente rico en significado y posibilidades. Si para interpretar el pensamiento ficiniano se pone sin más al descubierto el andamiaje cultural que le vincula a una vieja tradición, puede acabarse por diluir en una tenue trama lógica la gran fuerza de este singular escritor. Ficino gusta de expresarse siempre en términos figurados, mediante imágenes y mitos, pues su filosofía no es razonar abstracto o ciencia física, sino esta visión profunda del rostro de un Dios bellísimo que está impreso en lo más íntimo de las cosas. La filosofía de Ficino persigue recuperar en el todo aquel Dios que vive en nosotros, cerrando con nuestro conocimiento el círculo abierto por la creación divina. Como cantará Tommaso Campanella,

yo realizo el universo
contemplando a Dios dentro de todas las cosas.

Filosofar es amor de Dios y retorno a Dios, es religión, es aquel momento de la vida espiritual en que se alcanza la comunión con Dios a través de la contemplación suprema.

Sólo teniendo muy presentes todos estos extremos pueden comprenderse las enseñanzas y método expositivo de Ficino, para quien enseñar filosofía es amar para despertar amor. Y escribe: «un solo camino de salvación se presenta a la juventud: mantener permanente conversación con Sócrates», con aquel Sócrates «que hace de los viejos muchachos, para que con su doméstica y alegre familiaridad pueda en ciertas ocasiones hacer de los muchachos viejos».

El discurso rigurosamente racional es el que conviene a la ciencia. Para «ver» a Dios es preciso subir los escalones de una ascensión que es a un mismo tiempo reconquista y regeneración interior, un «renacimiento». En consecuencia, el filosofar ficiniano es completa y exclusivamente una invitación a *ver* con los ojos del alma el alma de las cosas; una exhortación al amor a través del relato de una experiencia personal a imitar; una instigación a sumergirse en las profundidades de la propia alma porque todo deviene mucho más claro en el seno de la luz interior. De ahí un proceder por figuras reduciendo la corpulencia del dato empírico al refinamiento de una bella imagen, aunque traduciendo siempre lo abstracto con lo concreto, lo estático y muerto con lo vivo y personal. Ficino se mantiene fiel al tópico platónico de que la raíz de toda realidad es una forma pura y el movimiento del saber es el proceso que se dirige desde la impresión sensible hacia la idea, a la que nos aproximamos más que a través de un término verbal-conceptual por medio de la rica fluidez de una imagen que guía a la mente hasta la intuición de la suprema luz.

> Cuando el hombre ve al hombre con los ojos, fabrica su imagen en la fantasía y se apresta a juzgarla. Para tal ejercicio del alma, apresta los ojos de la mente para ver la razón o la idea de hombre que se encierra en esa luz divina. De súbito salta y resplandece en la mente una chispa, y se comprende la verdadera naturaleza del hombre. Y así sucede con las demás cosas.

Por tanto, sólo recorriendo de modo exhaustivo las imágenes ficinianas podremos seguir fielmente el itinerario de su pensamiento, a pesar de que siga mostrándosenos huidiza la meta, ubicada como está en aquella unión amorosa que es la muerte del

sabio, que —como dice el filósofo— «por tal muerte asciende a más sublime vida».[10]

Sin duda alguna, el tema central es el hombre, o mejor aún, la interioridad, un alma plotinianamente señora del cuerpo y de él liberada más que en él encerrada. Pero de pronto el discurso se desliza hacia la imagen aviceniana de un hombre volador, libre en un espacio sin resistencias, sin estímulos o solicitaciones sensoriales, donde el cuerpo parece desvanecerse casi por completo y diluirse en una lontananza total de todas las cosas, mientras el alma consigue comprenderse a sí misma como actividad pura y autónoma.

Y he aquí el motivo del hombre ojo del mundo, espejo del universo, que recoge y traduce a conciencia la imagen de Dios difundida por doquier: «se eleva para mirar aquel rostro de Dios que resplandece en el alma». Todo se configura como luz recogida y reflejada especularmente por ojos videntes, ojos que viven de una luz secreta propia: «así pues, una luz solar pintada con los colores y figuras de todos los cuerpos sobre los que incide ...; con la ayuda de un cierto rayo natural propio, los ojos captan esa luz solar así pintada, y una vez hecha suya la ven junto con todas las pinturas que hay en ella. He aquí como captan los ojos todo este orden cósmico que observamos». Todo es una irradiación lumínica del Padre; una especie de sonrisa la hace vibrar y de ella saltan chispas, las almas; todo el mundo es como un discurso hecho de ojeadas y miradas. Y concluye Ficino: «así es como gracias a la incorpórea luz del sol, todo el ornamento de este mundo, que es el tercer rostro de Dios, se nos muestra ante nuestros ojos como carente de cuerpo».

Estamos ante el tema del hombre como nudo o himeneo del mundo, en el que se enlazan todos los órdenes de la realidad, todas las gradaciones del ser, la sede en que confluyen el mundo superior y el inferior. El hombre lo recoge todo en sí, se diluye en el cosmos a través de su visión consciente, reconduce a una única fuente todos los fragmentos dispersos, en una circularidad

10. E. Gombrich, «Icones Symbolicae. The Visual Images in Neoplatonic Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XI (1948).

recurrente en la que se traduce el pálpito del ser que, desde el centro de la propia unidad, retorna nuevamente a sí mismo.

También estrechamente vinculados entre sí, los temas de la luz y del amor, donde la luz constituye la base ontológica y el momento descendente en el acto de la difusión divina, mientras el amor es la conversión ascensional que en retorno querido y conquistado celebra el valor de la armonía de las cosas. Así es como la *Theologia platonica* presenta fundidos y renovados los principios más caros al pensamiento helenístico. El mundo es la cítara afinada por Dios, y todo es musical y animado, «pues la obra del artífice viviente debe ser obra viva y única (*unius viventis opificis unum debet esse opus vivens*)». Una es el alma de la tierra, y hace crecer a plantas y rocas, hasta que desarraigadas declinan y acaban por disolverse; y sobre todas las almas, un alma suma, que las anima y que constituye un mismo todo con la unidad total y con la luz que al transformarse en calor se convierte amorosamente en Dios.

De Dios a Dios, Ficino intenta finalmente aproximarse al último misterio, depositar los ojos en aquella luz deslumbrante que se torna tinieblas para quien vislumbra su esplendor.

> ¿Quieres hacerte más cómodamente con la razón de la luz? ... Búscala en la luz de cada razón ... ¿Qué es la luz de Dios? La inmensidad de su bondad y su verdad. ¿Qué hay en los ángeles? Certidumbre de inteligencia que procede de Dios, y voluntad sumamente gozosa. ¿Qué hay en las cosas celestes? Una réplica de la vida que proviene de los ángeles y una declaración y manifestación de la virtud emanada del cielo, una sonrisa del cielo. ¿Qué hay en el fuego? Un cierto vigor, el de las cosas celestes en él infundido, y una vivaz propagación. Y en aquellas cosas privadas de sentido existe una gracia infusa desde los cielos; en las que lo tienen, una alegría del espíritu y un vigor del sentido. Brevemente, en toda cosa se alberga la efusión de una íntima fecundidad, mientras que en todo lugar hallamos una imagen de la divina verdad y bondad ... Pero este Dios es una inmensa luz, en sí y para sí, una intensísima luz que mora en todas las cosas y fuera de ellas. Dios es aquella fuente de la vida de cuya luz, como nos dijera David, proviene toda luz que vemos. Es un ojo que contempla en cada cosa a todas

> las demás existentes, y en verdad que ve en sí mismo a todas las cosas y que en todas ellas se contempla.

Nacido como luz, el universo se convierte en amor.

> Al inquirir sobre su propia luz, la mente se ve empujada a recuperar la luz divina y se siente seducida por la tarea: dicha seducción es el auténtico amor ... Cuando Dios infundió su luz en las almas tenía un propósito fundamental, que ello arrastrara a los hombres hacia la beatitud que se nos da en la posesión de Dios.

Entre las páginas más bellas escritas por Ficino deben alinearse las muchas que dedicara a la luz. Son un buen ejemplo aquella especie de comentario a la oración del emperador Juliano, donde se nos presenta a una humanidad inmersa en una noche sin estrellas, sumergida en la más completa oscuridad; y de súbito, un fulgurante sol saludado a coro como la auténtica imagen de la divinidad.

Son textos que más tarde crearían escuela, hasta convertirse en generalizadas e imprescindibles fuentes para los himnos naturales del griego Marullo, la «loa al Sol» de Leonardo o la sólida elegía de Campanella. Pero en Ficino todos los temas celestes alcanzan una rara grandeza, y quien se haya familiarizado con ellos ya no olvidará jamás su cielo, ora misterioso y lejano, lleno de pavorosas amenazas y de monstruos terribles, ora todo armonía, promesas y rostros bellísimos desbordantes —como escribiera Bernardo Bembo en cierta ocasión— «de fecundidad vital y gracia».

Si llegados a este punto, alguien nos interrogase acerca del auténtico valor teórico de tal elaboración, sería preciso prolongar y diversificar el discurso. El gran mérito de Ficino es haber sido traductor e ilustrador de toda la obra de Platón, de todo Plotino y de los principales documentos del platonismo hasta Psellos. Obra realmente insigne es haber impuesto esta filosofía, más aún, esta *forma mentis,* este horizonte especulativo, en toda Europa, y los ecos de su tarea se prolongarán hasta bien entrado el idealismo romántico. Tras Ficino no hay obra de pensamien-

to en la que, directa o indirectamente, dejen de detectarse trazas de su actividad. Sin Ficino serían incomprensibles dentro de la cultura europea aquel renovado sentido de la interioridad y los nuevos tonos que asume la vida moral y religiosa durante los siglos XVI y XVII. De ahí que el heredero de la más experta filología humanística haya sido uno de los maestros de la conciencia moderna. Iría siendo ya hora de esclarecer de una vez por todas los rastros de sus innumerables aportaciones secretas y lejanas.

Conviene insistir en la gran importancia práctica, religiosa, moral y política de sus escritos originales, que obtendrá claro reflejo en el ideal de la tolerancia religiosa, de la paz entre pueblos de distintas fes, en el anhelo de una convivencia humana basada en el amor. Y todo ello sin contar con la difusión de una apologética erigida sobre nuevas bases y que, tras haber influido en la Iglesia católica a través de Egidio de Viterbo y de Seripando, ha acabado por confluir por los más diversos canales del mundo protestante a posiciones vitales del pensamiento religioso moderno.

Por último, y respecto a sus concepciones metafísicas, justo será catalogarlas como una hermosa y consoladora fábula que habla de la transfiguración poética de las cosas en la que se responde a las necesidades del corazón con sus razones. Miedo, dolor y muerte no son conclusiones de silogismo, sino experiencias vividas por todos los hombres y que a todos les plantean gravísimas preguntas. La razón científica —y Ficino, médico y científico, lo sabe perfectamente— opera dentro de sus límites, pero jamás sobrepasa las barreras de la condición humana. Queda entonces como único remedio aquel al que recurriera Sócrates en sus últimos días: las fábulas. «Forsitan in praesentia somniamus, forsitan non sunt vera quae nunc nobis apparent.» Ficino mantiene siempre el discurso del teólogo en los límites de una transfiguración poética. Ante los averroístas que niegan la inmortalidad del alma, grita Marsilio: es imposible, ¡sería demasiado triste! Sabía muy bien que la suya no era una respuesta, sino tan sólo una protesta. Pero, ¿por qué, cuando quizás es imposible la respuesta, no confortar con una esperanza las breves horas de estos condenados que son los hombres?

Boecio cita en cierta ocasión un texto de Aristóteles que se hará célebre a lo largo de toda la Edad Media: «¡qué asco si tras las bellísimas formas de Alcibíades viésemos sus vísceras!». Por tanto, ante el horror de la putrefacción, ¿por qué no correr el velo de una fantasía poética? ¿Por qué no admitir que el corazón va más allá de la mente? ¿Por qué no aceptar las promesas de la metafísica allí donde no alcanzan las breves certidumbres de la ciencia? Dice Ficino, y repite el Magnífico, «el conocimiento quiere encerrar el infinito en nuestro pensamiento; el amor dilata la mente por toda la inmensidad de la misericordia divina».

Pero téngase muy presente que ello no obsta para que de acuerdo con el pensamiento de Ficino el filósofo tenga como ineludible herencia la melancolía de quien siente escurrirse el tiempo y conoce el riesgo de transformar una necesidad en una esperanza y una esperanza en una certeza. Pero, como sus amigos artistas, también él quiere mudar su tristeza en canto. Y aquí reside —diría yo— el valor efectivo de su «teología»: algunas páginas poéticamente válidas. Pero tal vez ahí es donde se convierte en auténtico discípulo de aquel Platón que describió «la filosofía como música altísima» y dijo que el filósofo no hacía otra cosa que ejecutar música.

ESCUELA UNIVERSITARIA Profesorado E.G.B. BIBLIOTECA SALAMANCA

V

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Del volumen *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Florencia, 1967, pp. 185-218. (Véase la nota editorial de la p. 196, *infra*.)

1. No es nada fácil hablar de Giovanni Pico della Mirandola sin caer en retórica o sin traicionar su auténtico significado. Y tampoco es un objetivo de poca envergadura dar cuenta de su celebridad y de la extraordinaria impresión que causó entre sus contemporáneos. Es imposible olvidar las palabras que escribiera Erasmo desde Amberes, el 29 de septiembre de 1516, a un famoso amigo: «¿Cómo osas tú hablar de infelicidad, tú que has tenido la oportunidad de visitar Italia en tan admirables años, cuando florecían Angelo Poliziano, Agricola, Ermolao Barbaro y Giovanni Pico della Mirandola?».[1] Erasmo no era hombre de juicio magnánimo. Cuando escribía esta carta los hombres de los que hablaba ya habían desaparecido, consumidos y arrastrados prematuramente a la tumba, como observará en otro lugar, por sus propias inquietudes. Con todo, a sus ojos eran motivo más que suficiente para justificar el sentido de toda una vida.

La observación erasmiana traduce con toda fidelidad una idea por entonces difundida a lo largo y ancho de Europa, a saber, que en las ciudades italianas habían florecido ingenios nada comunes, de difícil clasificación, algo enigmáticos, dotados de excepcionales capacidades y de la fascinación de la ambigüedad, hombres que aspiraban a objetivos inalcanzables, hombres sobre los que mucho más fácil hubiera sido tejer una leyenda que escribir la historia. Y de todos, probablemente el más singular fuera Gio-

1. Des. Erasmo de Rotterdam, *Opus epistolarum*, ed. de P. S. Allen, Typ. Clarendoniana, Oxonii, 1910, II, p. 350 (ep. n. 471, a Johann Reuchlin): «Et infoelicitatem tuam deploras? qui foelicissimo illo saeculo videris Italiam, florente Agricola, Politiano, Hermolao, Pico». Cf. asimismo, *Opus epistolarum*, 1924, V, p. 237 (ep. n. 1347, de Jodocus Gaverius): «Picus Mirandulanus, Angelus Politianus (quae sui saeculi decora!) vigenti adhuc aetate perierunt».

vanni Pico della Mirandola. Convertido casi en símbolo de toda una época, con el decurso del tiempo se ha ido consumiendo su consistencia real, Una imagen faustiana cincelada con tonos románticos y decadentes ha recubierto la solidez de un pensador humanísimo, y en la mente de muchos ha quedado fijada la imagen fantasmagórica de un hombre con dotes prodigiosas, situado en las fronteras de la magia y el ocultismo, debatiéndose entre tentaciones heréticas y extravíos místicos. Hoy en día, después de innumerables investigaciones, no siempre resulta fácil restablecer adecuadamente su auténtica figura, como tampoco lo es reconstruir la compleja perspectiva vital en la que se vio inmerso, este noble septentrional que acabaría sus días instalado en una ciudad, Florencia, de bravas tradiciones populistas.

Entre las cartas de la casa Benivieni se puede leer aún la que recoge la descripción de su primer encuentro florentino con el afable Girolamo, destinado más tarde a convertirse en amigo carísimo, delicado poeta perteneciente a una docta familia de teólogos y científicos que se aglutinaría en torno a Savonarola. Pues bien, el joven conde no tardó en confrontar las costumbres de los mercaderes florentinos con las virtudes de los caballeros del Norte.[2] Los señores de Mirandola y de Concordia, ricos y pendencieros, prestos siempre a la guerra y a las luchas familiares, representan a la perfección a aquella nobleza septentrional de pretensiones caballerescas y nostalgias feudales a la que seguirán fieles los hermanos de Giovanni. No así él, nacido el 24 de febrero de 1463 en el castillo solariego y pronto huérfano de su padre Gian Francesco I. Giulia Boiardo, su madre y tía del poeta, que-

2. Archivo del Estado de Florencia, Arch. Leonetti-Mannucci-Gianni, ms. 43, c. 35 (de la vida de Girolamo Benivieni escrita por Antonio Benivieni el Joven): «el tema de su primera conversación, recordaba Girolamo que había sido la gente de armas, y en opinión del conde, influido aún por las ideas caballerescas de los señores placentinos y otros lombardos, Florencia, como tierra industriosa y mercantil que era, no despuntaba precisamente en aquel terreno. Pero Girolamo, que no toleraba que su ciudad se viese superada por nadie en ninguna profesión digna de honores, discutió con el conde ya desde sus primeros encuentros, como lo haría siempre después, acerca de Florencia ...».

ría para Giovanni otro destino, y no debe olvidarse que se le supone muy ligado a su madre.[3]

Muy pronto se le inclinaría hacia los estudios, y ello en el marco de una sociedad impregnada de cultura. En aquel siglo que caminaba hacia sus postrimerías, entre crisis económicas y políticas de todo tipo, en una Europa en ebullición y transformación mientras por Oriente empujaba el peligro turco y el descubrimiento de nuevas tierras estaba a punto de revolucionar por completo el comercio, las ciudades italianas, arrastradas por un proceso histórico que estaba minando su poderío, representaban tanto en arte como en ciencia la perfección de una civilización fatigosamente madurada. Pero también inquietudes de orden religioso cada vez más difundidas daban muestra de una profunda transmutación en marcha. El Renacimiento italiano fue una época espléndida en la historia del mundo, pero en modo alguno una época risueña. Savonarola y Maquiavelo, Leonardo y Miguel Ángel, son hombres con aspecto trágico, no alegre. Su grandeza es siempre terrible. Su serenidad se coloca más allá del dolor y más acá de toda ilusión. Los paisajes encantados de la Florencia del Magnífico, las imágenes de Botticelli y Poliziano, ciertas decoraciones de gusto oriental o barroco tan caras a la prosa de Ficino y los ficinianos, son otros tantos tipos de encantamiento para huir de las heridas de la realidad en la que se sumergía por completo la tosquedad populachera del príncipe Lorenzo.[4]

No fue toscana la formación recibida por el joven señor de la Mirandola. Se desarrolló en un ambiente muy distinto, en los grandes centros del norte en los que había enraizado plenamente

3. En cuanto a los datos sobre su nacimiento y muerte, debe verse también el horóscopo que aparece en el ms. 46 del Arch. Leonetti-Mannucci-Gianni (Archivo del Estado de Florencia). En cuanto a su vida, la fuente más importante es la biografía escrita por su sobrino Gian Francesco, que antecede a las ediciones de las obras (aquí citadas según la edición de Basilea de 1572). También cito de acuerdo con otras fuentes distintas en mi volumen *G. Pico della Mirandola*, Le Monnier, Florencia, 1937, p. 3, n. 1 y 2.

4. Sobre diferentes «tonalidades» del mundo cultural florentino, ha escrito utilísimas páginas André Chastel. *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Presses Universitaires de France, París, 1959 (y sobre Pico en particular, pp. 51 ss., 85 ss., 104 ss., 191 ss., 198 ss.).

la renovación humanística, combinada de las formas más diversas con la tradición de las más antiguas universidades europeas. Quien observe los viajes realizados por Giovanni aún muchacho, buscando en ellos el hilo de Ariadna que nos permita establecer una paradigmática historia del saber, encontrará como puntos de destino todos los principales centros culturales del siglo XV. En la Mantua de Vittorino da Feltre, y más tarde de Isabella, en la Mantua de los Mantegna, Pico tiene ocasión de ver por primera vez a Poliziano. Vendrán luego los estudios en Bolonia y Padua, sin olvidar una carrera cursada en Pavía. La herencia de las escuelas jurídicas boloñesas quedaba así parcialmente vinculada a los *studia humanitatis*. Filippo Beroaldo el Viejo, filólogo que merecería la estima de los propios Erasmo y Poliziano, será compañero de Pico en juergas y cenas. Ferrara, testigo en otro tiempo de la grandeza de Guarino, dará en el hijo de uno de los más grandes maestros de la Europa moderna, Battista Guarino, una guía y una mano amiga al señor de la Mirandola. En Padua, la vieja tradición aristotélica perdía su aspereza en manos de la humanística elegancia de refinados y píos patricios vénetos como Ermolao Barbaro, su amigo en los años maduros. Pavía, donde tanto tiempo resonaran los ecos de las lecciones y polémicas de Lorenzo Valla, seguía siendo un insigne centro de estudios lógicos y científicos.[5]

5. Sobre la primera educación de Pico y sobre sus primeros estudios, además de las fuentes indicadas, se consultará con provecho el *Elogio al Principe Giovanni Pico ... del Padre Lettore Riccardo Bartoli*, Guastalla, 1791, pp. 57-65. Un recuerdo de Pico apenas nacido se halla registrado en una carta que le remitiera Giorgio Merula (publicada según el bien conocido Vat. Capp. 235, fol. 43, por L. Dorez: «Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole, 1482-1492», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, n.º 25, 1895, pp. 356-357): «Forte circiter viginti adhuc annos, cum Bononiam peterem, Mirandulam diverti, Petrum Calabrum salutaturus, qui tunc istic docebat, postea vero ius dixit. Excepit me Iulia mater mira quadam comitate; nam tunc pater in Chalabris et Apulis stipendia sub Picinino merebat; fratres aberant. Dum cenaremus, nutrix te in crepundiis ad nos attulit, atque, inter matris obscula et blanditias, nutrix argutula, cum sorores nescio quid de epigrammaticis, Martialis proferrent: "Ecquid, inquit, hic infans arma an litteras magis sequetur?". Divinavit profecto nutrix ...».

Sobre su primer viaje a Ferrara, véase el preciso recuerdo de Raffaele da Volterra, *Commentariorum Urbanorum octo et triginta libri*, Froben, Basilea, 1544, p. 246v: «Hunc ego Ferrariae, cum illac iter cum legato Cardinale Aragonensi ha-

Este es, pues, el ámbito de experiencias que alberga los estudios de Pico, de acuerdo con el *iter* clásico de todo universitario cuya abundancia de medios y amistades no sólo le facilitaba desplazamientos, sino también estancias más o menos prolongadas, toda una gama de encuentros con gente de interés e ilimitadas posibilidades de lectura. Así se irá formando una de las mayores biliotecas de aquel siglo, que las conoció espléndidas,[6] al tiempo que su familiaridad con las lenguas no tardó en verse reforzada por el trabajo de diversos traductores a sueldo de insigne doctrina. Pico estudiará, además del griego, el árabe y el hebreo, e incluso en su madurez intentará traducir el Antiguo Testamento. No obstante, cuando sintió la curiosidad de leer textos hasta entonces por completo inaccesibles, comisionó la traducción, y a veces incluso la explicación y compendio, a orientalistas de primer plano, como por ejemplo Elia del Medigo, israe-

---

berem, cum Leonardo Nugarolo iam tunc esset in rudimentis magna spectantium admiratione puerum disserentem, ac Protonotarii ornatum amictu vidi». No menos interesante, pero sí mucho menos citado, es el recuerdo romano (p. 247*r*): «Paucis dein post annis, spreto sacerdotio, torquatum sericatumque rursus Romae aspexi, ubi ostentata doctrina simul et quibusdam propositis haud sane scholae Parisiensi probatis, iussu Innocentii Pontificis reiectus est ...». De su estancia en las ciudades que indicamos más arriba, hallaremos testimonios en la correspondencia y memorias de sus contemporáneos, y de ellas daremos noticia cuando venga a mano.

6. El inventario de la célebre biblioteca de Pico, depositada en San Marco de Florencia, heredada por el hermano Anton Maria, comprada por Domenico Grimani, trasladada luego al Convento de San Antonio del Castillo, en Venecia, y finalmente desperdigada, se conserva en dos copias: una de 1498 (en el Archivo de Módena) que censa 1.190 volúmenes, y otra posterior que aparece en un manuscrito del siglo XVI conservado en la Vaticana (Vat. 3436). El inventario de 1498 fue elaborado por Antonio Pizzamano, dominico, amigo de Pico y Poliziano y representante de Grimani. Lo publicaría F. Calori Cesis como apéndice a su «Giovanni Pico della Mirandola», en *Memorie storiche della città e dell'Antico Ducato della Mirandola*, Mirandola, 1897, XI, pp. 32-76 (véase la recensión que sobre este texto ofrece R. Renier, *GSLI*, n.º 31, 1898, pp. 127-131). El inventario vaticano fue egregiamente publicado e ilustrado por Pearl Kibre en el volumen *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, Nueva York, 1936, pp. 119-297. También se hallan indicaciones muy útiles en el ensayo de Th. Freudenberger, «Die Bibliothek des Kardinal Domenico Grimani», *Historisches Jahrbuch* (1936), pp. 15-45. Pero particularmente precioso es el volumen de Giovanni Mercati, *Codici latini Pio Grimani Pico*, Bibl. Ap. Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1938, donde se localizan e identifican los códices de Pico que han acabado en los fondos de la Vaticana.

lita originario de Candia y profesor en Padua,[7] o Guglielmo Raimondo di Moncada (Flavio Mitrídates), hebreo siciliano converso que trabajó para el pontífice y para Federico da Montefeltro y cuya fama de experto en lenguas recorrería Europa desde Lovaina a Heidelberg;[8] y ello por no decir nada del doctísimo Jochanan

7. Sobre Elia del Medigo y su importancia, cf. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Le Monnier, Florencia, 1918, pp. 284 ss. (y J. Dukas, *Recherches sur l'histoire littéraire du XVème siècle*, París, 1876). Tradujo para Pico la *Summa Averrois in libro metheorum* (el manuscrito se halla en el Vaticano, ms. 4550, con una dedicatoria y con notas de puño y letra de Pico. Cf. al respecto, G. Mercati, *op. cit.*, pp. 34-35), publicada en 1488 en Venecia por Andrea Torresano y dedicada a Grimani (*IGI*, 1108). También tradujo la *Quaestio Averrois in librum priorum* (die xv Julii 1485, Florentiae), conservada en el Vat. lat. 4552 con extensas notas manuscritas de Pico; fue editada en 1497 por Aldo Manucio. Compiló una *Expositio Averrois de substantia orbis* conservada en el autógrafo original remitido a Pico (Vat. lat. 4553) y compuesta en 1486 («complevi hanc expositionem in terra Bassani quinta die octobris 1486 secundum numerum latinorum et incepi ipsam postquam recessi a nobili domino dicto [Pico] moranti tunc in Florentia magna civitate die iv, septembris anno predicto, nam ibidem promisi ei hoc componere»). En el Vat. lat. 4559 se han conservado, siempre de Elia del Medigo con notas manuscritas del propio Pico, un *Liber de proprietatibus elementorum*, un *Tractatus de intellectu speculativo* y un tratado *de partibus animalium* (interrumpido en el tr. XIV). Siempre para Pico, Elia redactó un «anno latinorum 1485, in fine Iulii Florentiae» y unas *Annotationes in dictis Averois super Libros Physicorum* («cum voluerit Comes Illustris. D. Ioannes della Mirandula habere aliqua ..., hoc nullo modo negare possum. Ipse enim vere est virtuosissimus, naturaliter dispositus ad recte philosophandum, imo iam dignissimus existit Philosophus ...»). Por el mismo período compuso una *Quaestio de esse et essentia et uno* («cum essem Perussi cum doctissimo Comite magnifico domino Ioanne Mirandulano Philosopho clarissimo, multa de esse et essentia et uno diximus ... ideo haec pauca aggregavi ...»). Estos dos últimos escritos citados fueron impresos a menudo durante el siglo XVI como apéndices al comentario de Juan de Jandún a la *Física*, textos a los que se unía una *Quaestio de primo motore* compilada por Girolamo Donato («Qui olim in hoc studio Patavino quaestionem hanc publice optime disseruit») y en la que se recogen las discusiones sobre el tema mantenidas con Pizzamano y Grimani («ut dicebamus his diebus cum doctoribus dignissimis nobilibus domino Antonio Pizzamano et domino Dominico Grimani»). También se conserva de Elia del Medigo una *Quaestio de mundi efficientia* fechada en Venecia en 1480. En el manuscrito latino 6508 de la Biblioteca Nacional de París se conserva una importante carta de Elia a Pico (en el momento en que se desarrollaba la convención romana) con múltiples indicaciones sobre textos cabalísticos (en la edición de escritos de Pico por mí preparada: G. Pico Mirandola, *De Hominis Dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno e scritti vari*, ed. de E. Garin, Vallecchi, Florencia, 1942, se reproduce el folio 75 del manuscrito parisino; el texto de la carta aparece en las pp. 67-72).

8. Sobre la compleja, y en parte enigmática, figura de Flavio Mitrídates, a quien hay que identificar con el converso hebreo Guillermo Raimundo Moncada, es interesante consultar R. Starrabba, «Ricerche storiche su Guglielmo Raimondo

Alemanno, de quien nos han quedado obras de relieve.[9] Aunque fue suyo el mérito de haber señalado la necesidad de extender

---

Moncada, ebreo convertito siciliano del secolo XV», *Archivio Storico Siciliano*, III (1878), pp. 15-91 (al no identificarlo con Flavio Mitrídates, se limita a seguir los pasos de Moncada sólo hasta 1483); U. Cassuto, *Gli ebrei...*, pp. 299 ss.; y U. Cassuto, «Wer war der orientalist Mithridates?», *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, V (1934), pp. 230-236. En cuanto al establecimiento de la cronología de las relaciones de Mitrídates con Pico, es muy importante la carta remitida el 13 de abril de 1485 por Rodolfo Agricola a Adolfo Rusch de Heidelberg (K. Hartfelder, «Unedierte Briefe von Rudolf Agricola. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus», en *Festschrift der Badischen Gymnasien gewidmet der Universität Heildelberg zur Feier ihres 500jährigen Jubiläums*, Karlsruhe, 1886, p. 32): «Vir praestantissimus Guillelmus Raimundus, qui has tibi litteras meas reddit, is est, de quo, nisi memoria me fallit, Wormatiae tecum locutus sum, quem dixi audivisse me Lovanii professum esse, post venisse Coloniam illicque docere, quumque illinc decederet, ut adeat Italiam ... Homo doctissimus, omnium linguarum, Latinae, Graecae, Hebraicae, Caldaicae, Arabicae et, nescio an omnia numeraverim, peritissimus, praeterea theologus, philosophus, poeta et —ut in summa dicam— unus in omnibus et omnia in uno ...». Sus escritos y traducciones para Montefeltro (versiones de textos astrológicos y del *Corán*) se hallan en el Vat. Urb. lat. 1384. Sobre sus versiones de textos hebraicos para Pico (el comentario a los Salmos de Gersónides y el *De resurrectione mortuorum* de Maimónides), conservadas en el Vat. lat. 4237, con algunos extravagantes añadidos de Mitrídates, véase la obra de Mercati, pp. 22-23. La versión del *Bahir*, libro cabalístico, concluida para Pico en 1486, se halla en el Vat. ebr. 191 (sobre este texto, además de Mercati, cf. G. Scholem, *Ursprung und Anfäge der Kabbala*, Walter de Gruyter, Berlín, 1962, p. 42). Sobre la compleja cuestión de los tres códices cabalísticos traducidos por Mitrídates para Pico, véase M. Steinschneider, «Jochanan Alemanno, Flavius Mithridates und Pico della Mirandola», *Hebr. Bibl.*, XXI (1881), pp. 109-115 y 130-132, Th. Freudenberg, *art. cit.*, pp. 35 ss., y G. Mercati, *op. cit.*, pp. 22-23. Estos tres códices han sido descritos por J. Gaffarel, *Codicum Cabalistorum Manuscriptorum, quibus est usus Joannes Picus... Index*, H. Blageart, París, 1651; estos textos concuerdan casi exactamente con los tres Vat. ebr. 189-191.

Tras la ruptura entre ambos, el nombre de Mitrídates lo hallamos nuevamente asociado a Pico en una carta del secretario del conde remitida al canciller de Lorenzo después de regresar de Francia en la que se habla de «varios libros» que «un tal Guilelmo Mitridate» tenía en Viterbo (D. Berti, «Intorno a Giovanni Pico della Mirandola. Cenni e documenti inediti», *Rivista Contemporanea*, XVI, Turín, 1859, p. 32). Al documento publicado por Berti, cabe añadir una carta a Lanfredini fechada el 28 de marzo de 1489, en la que Lorenzo le pide que le envíe «los libros de Mitrídates» (Archivo de Estado de Florencia, MAP, legajo 51, n. 445). Por último, en el *Carteggio umanistico di Alessandro Farnese*, Olschki, Florencia, 1940, pp. 39-41, texto editado por A. Frugoni, hallamos una segunda carta en la que se nos indica que en 1489 Moncada era profesor público en Viterbo, que era amigo de Gregorio da Spoleto y que solicitaba la edición florentina de su *De Machabeis*.

9. Sobre Jochanan Alemanno, su estancia en Florencia y sus obras, véase J. Perles, «Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis», *Revue*

hacia las lenguas y el mundo orientales la curiosidad que desde tiempos de Petrarca se había concentrado en el griego y en los clásicos de la Hélade, no podemos olvidar aquí a sus colaboradores en esta tarea. La actividad de Pico fue más bien la de un organizador a quien una amplia fortuna le permitía dispendios casi ilimitados en la búsqueda y adquisición de códices y en la subvención a estudiosos.[10] La labor de estos hombres es parangonable en prospección de nuevas fuentes y en cotas alcanzadas en lo relativo a la cultura oriental al que efectuaran para el mundo grecorromano los Petrarca, Boccaccio, Bruni, Aurispa o Traversari. Algunos como Giannozzo Manetti le precedieron en la senda, pero será él quien acentúe y ponga en primer plano un renovado gusto por todo legado cultural que pudiese venir de Oriente, dando un impulso de incalculables consecuencias, por un lado, a los estudios bíblicos, y por otro a la recuperación de fuentes esenciales para el saber filosófico-científico. No estará de más señalar que, durante siglos, al plantearse toda investigación importante en estos campos, siempre se ha mencionado a Pico como el comúnmente aceptado fundador de la disciplina. Ni tampoco puede silenciarse que esta curiosidad por Oriente como cuna de la verdad vendría a alimentar una visión cada vez más amplia de la historia, así como un sentido siempre enriquecido de la humanidad por encima de las estrecheces generadas por cualquier tradición. La verdad puede y debe alimentarse de todo tipo de contribuciones, vengan de donde vinieren.

2. Pero no nos engañemos. El inquieto peregrinar del joven conde por los diversos centros universitarios del norte tiene más del vagar de los *clerici* medievales que del desasosiego característico de los viajes de la era humanística. Pico, a diferencia de Poggio, Ciriaco e incluso Eneas Silvio, no tiene objetivo al-

---

des Études Juives, XII (1886), pp. 245-258, además de U. Cassuto, *Gli ebrei*, pp. 301 ss., texto este último de excepcional interés.

10. En cuanto a los gastos en libros cabalísticos, cf. *Opera*, p. 178 («libros summa impensa mihi conquisitos»).

guno más allá del descubrimiento docto; los otros viajaban también por el gusto al paisaje, la naturaleza y los pueblos. Pico, por el contrario, irá de escuela en escuela a través de un preciso itinerario con etapas tan obligadas como solemnes: Bolonia, Padua y París.[11] Y poco a poco, además de libros, irá recogiendo personajes. Su insaciable curiosidad y su humanidad le llevan a descubrir, a través de egregios intermediarios, el mundo de la nueva cultura que estaba consolidándose más fuera que dentro de las universidades y muchas veces en contra de la universidad. En las cortes, en los círculos liberales de hombres doctos y en las escuelas renovadas por los humanistas (este es el caso, por ejemplo, de Ferrara) iba quebrándose paulatinamente el mito de la vieja tradición universitaria, solemne, pero ahora con demasiada frecuencia cansada, sin agilidad, agotada en cuestiones formales y demasiado satisfecha en una serie de formulismos vacíos. No puede comprenderse a Pico si no se tiene en cuenta su posición concreta y compleja dentro de todo este conflicto. De hecho, pertenecía a dos mundos: se formó en las más ilustres ciudadelas del antiguo saber, aunque abriéndose a las nuevas tendencias y métodos; llegó a polemizar en favor de la tradición y contra la renovación, pero para acabar abocado a un esfuerzo conciliador que preservase las conquistas del pasado, no en sus aspectos más trillados, sino en todo cuanto pudiera ser recuperado para reinsertarlo en un marco cultural más vivaz en el estudio. Por lo demás, su vocación de mediador muy posiblemente derivara de la educación recibida en sus años juveniles.

En Bolonia, donde se le unió su madre, estudiaría derecho

11. De él dice su sobrino, «non tantum Italiae, sed et Galliarum literaria gymnasia perlustrans». En Italia frecuenta Bolonia (1477-1478), Ferrara (1479) y Padua (1480-1482). En Francia residió solamente en París, aunque Alessandro Cortesi le escribirá en 1487 indicándole que al recorrer la Provenza había oído hablar del conde por doquier mientras proseguía rutas antes pisadas por Pico (la carta, recogida en el Vat. Capp. 235, fol. 35, ha sido publicada por L. Dorez y L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France, 1485-1488*. Leroux, París, 1897, pp. 106-108).

canónico.[12] Un año después de la muerte de su madre, acaecida en 1478, se traslada a Ferrara, pero no sin antes haber efectuado una breve estancia en Florencia.[13] Podría decirse que efectuaba un rápido tránsito desde el antiguo mundo universitario a los más célebres centros humanistas. Pero una vez más, quien entre documentos y conjeturas intente reconstruir las relaciones humanísticas del joven Pico, queda sorprendido ante su configuración, también aquí, de punto de encuentro de tendencias contrapuestas.[14] Los amigos y compañeros boloñeses, a los que mantendrá fidelidad, conservan una innegable inclinación hacia la vida goliárdica; alegres, a pesar de sus inclinaciones eruditas, se mostrarán más proclives a discutir sobre mujeres y comida que sobre los problemas del ser. Los florentinos, incluso los más inermes, como por ejemplo Gerolamo Benivieni, inmersos como estaban en aquel fabuloso mundo artístico, no olvidaban una herencia ciudadana cimentada en los valores civiles, la actividad política y la seriedad religiosa. Muy probablemente date de estas fechas su fraternal amistad con Girolamo Savonarola, al que conoció a edad muy temprana y estimó hasta su muerte. Se trató de una relación

12. «Dum vero quartum et decimum aetatis annum ageret, matris iussu, quae sacris eum initiari vehementer optabat, discendi iuris pontificii gratia, Bononiam se transtulit, quod biennio degustasset ... alio deflexit», nos recuerda Gian Francesco. No obstante, ya había compilado «ex epistulis summorum Pontificum, quas Decretales vocant, epitomem quandam seu breviarium ... opus non tenue».

13. El 14 de abril de 1479 Pico solicitó al marqués de Mantua permiso para atravesar libremente sus territorios a fin de llegarse hasta Ferrara, en cuyo estudio pensaba quedarse «cuatro o cinco años». A finales de mayo le hallamos ya en Ferrara (F. Ceretti, «Giulia Boiardo», *Atti et Memorie delle RR. Depp. di Storia Patria per le prov. dell'Emilia*, n.s., VI, n.º 1, 1881, p. 225). Una estancia en Florencia durante 1479 nos la confirma su carteo con Poliziano y los testimonios poéticos de Benivieni (cf. mi *G. Pico*, pp. 5-6). Pleona, Misona, Delia y Flora, que aparecen en la séptima égloga de Benivieni son, de acuerdo con el comentario del autor, «fingimientos y conceptos imaginados» (abominación, superabundancia, virtudes morales y justicia), aunque parece bastante probable que escondan ecos de amores bastante menos abstractos.

14. He intentado reconstruir las relaciones de Pico con los diversos grupos y círculos de la época ordenando su correspondencia y tomando en cuenta no sólo cuanto ha sido publicado hasta ahora de cartas a él dirigidas o por él escritas, sino también el no poco material inédito que aún queda por desbrozar, parte del cual he publicado a la espera de poder completar una edición total de su correspondencia (cf. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florencia, 1961, pp. 254-276). Tengo previsto publicar próximamente una nueva «contribución» al tema.

decisiva para ambos, y acaso no sea exagerado afirmar que marcó el destino de los dos ilustres personajes. De hecho fue Pico quien en 1489 indujo a Lorenzo de Médicis a reclamar a Florencia al gran dominico; y quizá fuera su apoyo a Savonarola el que en otoño de 1494 impulsaría a los enemigos de Pico a intentar su envenenamiento a manos de Cristoforo di Casalmaggiore, su secretario. Eran hombres, el docto filósofo y el fraile, de muy distinto temple, pero unidos por una idéntica pasión, por un equivalente sentido de la seriedad de la vida y del sagrado valor de la verdad. No siempre la buscarían a lo largo del mismo camino, pero sí se hallaron siempre hombro con hombro en el combate contra la hipocresía y la mentira, contra la corrupción y el error voluntario, juntos siempre en la defensa de la dignidad humana, de la dignidad de todos y cada uno de los hombres.[15]

Pico permaneció dos años en Padua, 1480-1482, y allí estudiaría a fondo la filosofía de Aristóteles y la de sus comentaristas medievales, griegos, árabes y latinos. Son años que más tarde no cesará de recordar, en los que pasó prolongadas vigilias familiarizándose con el pensamiento de los doctores escolásticos. Profesaba en esta universidad Nicoletto Vernia, buen peripatético, aunque escasamente original, más conocido por sus extravagancias y debilidades averroísticas que por la solidez de su pensamiento global. Vernia ha pasado a la historia con una fama superior a la merecida por sus no demasiado ortodoxas tesis sobre el alma, además de por una retractación resonante ante el obispo presentada sin demasiadas dificultades. En el fondo, lo mismo que los demás aristotélicos de la época, Vernia traduce muy adecuadamente la estéril decadencia de una escuela cuyos refinamientos técnicos no vienen acompañados ni de vigor especulativo ni de pasión investigadora. Mucho más fructífera para Pico debió ser la relación con Agostino Nifo, a quien posteriormente hospedó en sus posesiones de Corbula, tan casquivano como competente profesor,

15. Acerca de algunos aspectos de las relaciones entre Pico y Savonarola, tiene interés consultar los escritos de Crinito (*De honesta disciplina*, III, 2; V, 1; VIII, 3, que se incluyen en la ya citada edición de los escritos piquianos, pp. 79-84). Sobre el eco levantado por sus encuentros en San Marco, cf. Leonardo Salviati, *De' dialoghi d'amicizia*, Giunti, Florencia, 1564.

autor de innumerables obras en las que una erudición infinita y no siempre controlable viene acompañada de una suprema debilidad especulativa. Parte de la fama que le rodeó en vida ha perdurado sólo gracias al carácter de grandes figuras de los hombres que aduló, calumnió o combatió a muerte.[16]

Muy otro temple tenía Elia del Medigo, docto hebreo y alma profundamente religiosa, quien tradujo para Pico los textos patrísticos y compendió y discutió buen número de obras filosóficas. Él fue quien ofreció a Pico indicaciones precisas sobre el pensamiento cabalístico, por el que personalmente tenía muy poca simpatía, amante como era del pensamiento claro y del discurso racional. Asimismo, de Elia derivaría Pico su gusto, jamás cuestionado, por la mística averroística, por la idea de una conjunción entre el intelecto humano y lo absoluto alcanzada a través del saber.

Durante la estancia de Pico en Padua aún no residía allí Ermolao Barbaro, con quien más tarde establecería estrechas relaciones de concorde discordia. Barbaro era un patricio veneciano perteneciente a una importantísima familia para la que la cultura humanística era algo consustancial. ¿Quién no recuerda a Francesco Barbaro, el amigo de los círculos florentinos agrupados en torno a Salutati? ¿Quién no recuerda la solemne dignidad y la

16. Por este lado, en lo que respecta a Vernia, aún es interesante consultar P. Ragnisco, «Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo», *Atti e Memorie della R. Accademia ... di Padova*, VI (1981). Los testimonios de Nifo sobre Pico se hallan recogidos en el volumen de obras de Pico que edité años atrás (Vallecchi, Florencia, 1942, pp. 84-86). En cuanto a la Corbula, estancia en la que tuvo lugar el encuentro entre Pico y Nifo mencionado por este último (*ibid.*, p. 84), se trata de la misma posesión ferraresa de la que habla el sobrino de Pico en su biografía («in emendis agris, unde et ipse et eius familiares alerentur ... nominatimque Corbulas, in agro Ferrariensi, multis aureorum milibus nummum sibi comparaverat»). Ya hallamos el rastro de esta misma posesión en una carta escrita en 1483 desde Ferrara al duque Ercole, y publicada por Calori Cesis («mi davano una lor possessione in Corbola confinante a mie senza la quale non è possibile ch'io possa tenere bestiami»). En cuanto a la opinión de Pico sobre el averroismo, y sobre las relaciones entre Nifo y Pico, son esenciales las páginas de Bruno Nardi, *Sigiere di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma, 1945, pp. 159-170; cf. además, «La mistica averroistica e Pico della Mirandola», en *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Florencia, 1958, pp. 127-146.

amplia cultura del obispo de Verona? Eran hombres que habían apadrinado el bautismo del nuevo Platón, entronizándolo como antiguo profeta de la austera grandeza de la aristocrática república veneciana. Reconocían en el humanismo un ideal de vida capaz de disolver la seriedad de una profunda sabiduría en envoltorios formales de suprema elegancia. Pico pedía algo más que esto a la cultura. Si se quiere, era más ingenuo, aunque sin la menor duda mucho más sólido. Buscaba la verdad, el secreto oculto tras las cosas, la revelación del misterio de la vida. Ermolao Barbaro buscaba a Cristo y los textos; Giovanni Pico iba en busca de Cristo y de la verdad, en el sentido evangélico de que Cristo es la razón hecha persona. De ahí que el primer encuentro entre ambos hombres tuviera el carácter de choque frontal, que con el tiempo iba a convertirse en un diálogo fraterno si bien no exento de algunas desavenencias de fondo. Pico jamás logrará alcanzar el distanciamiento de Ermolao; Ermolao jamás sentirá la dramática pasión de Pico.

En cierto modo, los años pasados en Padua coronan una fatigosa etapa de formación. Antes de cumplir los veinte años, Pico ha madurado ya una singular cultura, aunque no por ello haya desdeñado amores y poesías ni una cierta vida goliárdica. Testimonios de amigos e incluso macarrónicos versos nos lo ubican en las callejas de la vieja ciudad universitaria, figura gentil aunque rozando los bordes del comedimiento, nunca privada de solemnidad, incluso en sus escarceos juveniles, llena siempre a un mismo tiempo de gracia y solemnidad.[17]

Si Elia del Medigo le había iniciado en las más sutiles seducciones de la mística de Averroes, dándole una más precisa idea de la complejidad y riqueza del pensamiento árabe y hebraico, el griego Manuel Adramitteno le enseñaría a buscar en la autenticidad de los originales la gran tradición helénica. En 1482 se había aproximado a la teología platónica elaborada por Ficino. En 1484

17. Cf. los testimonios macarrónicos en el *Nobile Vigonce opus*, aparecida en Venecia en 1502 («et primicerius cum conte mirandula venit»). Es interesante reseñar la recepción por parte de Pico de la *Fabella epirota* de Medio, así como el intercambio epistolar subsiguiente (cf. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, pp. 257-258, 266-268).

se decidió por una estancia en Florencia. Atravesar los Apeninos, insertarse en el clima cultural de la Florencia del último cuarto de siglo, era algo realmente importante y difícil. Es sugerente pensar que justo en el momento en que Pico descubría a orillas del Arno una patria adoptiva de libre elección, Leonardo se trasladaba al norte buscando entre Milán y Pavía una realidad más sólida, más corpórea, alejada de los embelesos florentinos. En contrapartida, Pico se sentía cada vez más y más seducido por ellos. Como rememorará más tarde, en Bolonia efectuaba junto a su amigo Beroaldo observaciones sobre los astros y movimientos celestes. Una vez en Florencia, más que el riguroso saber de Paolo Toscanelli, contempla fascinado los misterios platónicos y herméticos de Marsilio Ficino. Va madurando en su fuero interno la convicción de que la verdad está oculta tras el secreto de las cifras: lenguajes enigmáticos y cielos en los que se halla escrita la gloria del Señor, la naturaleza con todos sus fenómenos y los seres vivos; enigmas y fuentes de conocimiento en la variedad de los signos y las lenguas, cuanto más cifrados más preñados de promesas. El misterio de la realidad, tal como escribirá a no tardar, se halla guardado en las Esfinges, escondido en los más recónditos rincones de un templo al que tienen sellado y prohibido el paso los indignos. Se apodera de Pico la idea obsesiva de hallar una clave capaz de abrirnos el acceso a la verdad única, que en sus infinitos modos de expresión se nos desvela y esconde a un mismo tiempo.

El antiguo alumno de las grandes universidades del norte, Bolonia, Padua y Pavía, contemplaba Florencia como nueva tierra de promisión. La filosofía y la ciencia de las escuelas septentrionales eran sutiles, pero también estériles; enseñaban a discutir, pero los enzarzamientos dialécticos acababan por vaciar de sentido a los problemas. La cauta política de Lorenzo había desterrado a Pisa la universidad florentina, dejando que sentaran sus reales en Florencia los círculos platónicos. En ellos la filosofía era traducida a imágenes capaces de competir con las estampadas en las telas que salían sin cesar de los talleres artesanales. Es muy difícil hallar en la historia algo similar a la admirable soldadura que establecieran por entonces los florentinos entre imagen y concepto,

entre razón y encarnación, entre número y cuerpo. Quizá parezca retórica, pero es indudable que la cúpula de Brunelleschi o algunas de las páginas salidas de la pluma de Ficino consiguen dar rendida cuenta, en un caso de una inmensa mole corpórea que se agota en sus razones, y en el otro de una razón sutilísima que se traduce por completo en figuras.

Ficino había llevado a sus últimas consecuencias el programa madurado por Cosme el Viejo en tiempos del Concilio: el renacimiento de un Platón cristiano. Había comenzado su tarea con la exposición de las alusiones encerradas en los textos herméticos, que estallaban por doquier como una especie de admirable revelación. Después había venido el examen exhaustivo de la obra de Platón, ilustrada y comentada. Más adelante, Plotino, Porfirio y todos los demás escritores hasta llegar a Psellos, no sin antes haber transitado por los comentarios del emperador Juliano. De Florencia a Italia, de Italia a Europa, iba así difundiéndose la onda expansiva de una nueva filosofía que a menudo se albergaba en páginas de extraordinaria belleza y cargadas de discusiones apasionadas sobre problemas capaces de turbar la tranquilidad de cualquiera: la muerte y la inmortalidad, el bien y el mal, el amor, el estado justo, el destino del hombre, los secretos de la naturaleza. Y la exposición de estos temas no se encerraba en libros de comprensión dificultada por oscuros tecnicismos, sino en discursos simples y humanos, en los diálogos enhebrados por Sócrates con los artesanos en las plazas y calles de Atenas. Pero a un mismo tiempo circulaban toda otra serie de páginas preñadas de símbolos, alusiones y metáforas, llenas de la secreta fascinación de las ceremonias mágicas y las prácticas teúrgicas, ricas en misteriosas y sutiles promesas, envueltas por un místico halo de difusa religiosidad. Parecía como si pudieran fundirse en una paz universal los más agudos conflictos y contraposiciones, mientras la idea de un mundo hecho de números y armonías ocultas ilusionaba a los investigadores de la naturaleza haciéndoles esperar la conquista de inusitados poderes.

Frente a las difíciles filosofías de escuela, insípidas en su jerga y áridas en sus virtuosismos lógicos, frente a la filosofía de los profesores que nada decía a los hombres que buscaban un con-

suelo moral ni a los que buscaban la verdad del mundo real, se alzaba por aquellos días la filosofía poética de las cortes, de los grupos y círculos de doctos hombres y mujeres no profesionales de la enseñanza, de las academias nacidas en oposición a la universidad. Observando ciertos cuadros o leyendo determinados escritos de los siglos XV y XVI se capta a menudo en transparencia el ideario de los platónicos, sin que nada nos induzca en ellos a pensar en las pendencieras disputas de los maestros aristotélicos.

Pico vive en esta Florencia, entre poetas-filósofos y filósofos-poetas, durante 1484 y 1485. Y él también discute de poesía y filosofía, pues como era usual, también Pico había escrito, y continuaría haciéndolo, al menos hasta 1486, poesías latinas y versos italianos. Parece ser que quemó buena parte de las mismas, a pesar del juicio benévolamente crítico de Poliziano. Cuanto ha quedado no le convierte en modo alguno en un gran poeta amoroso o religioso. Muchos de sus sonetos no van más allá del mero ejercicio, y no pocos de sus versos latinos muestran a las claras los modelos a imitar escogidos. Pero con poco más de veinte años, consigue transmitirnos en ciertas ocasiones el halo de melancolía que arropa los primeros amores y la mesurada amargura de las primeras meditaciones sobre la incomprensibilidad de la vida. A veces parece casi un presagio: feliz quien muere joven, feliz quien muere en la mañana. Dirá entonces, «compire allora la giornata nostra / è meglio che aspettare insin a sera».[18]

Más tarde, después de años dramáticos, un gran estudioso llegado de tierras francesas para visitarlo lo recordará sumido en

18. Las poesías italianas fueron publicadas parcialmente por el benemérito Felice Ceretti (*Sonetti inediti del conte G. Pico*, Grilli, Mirandola, 1894), quien las extrajo de códices magliabequianos y estenses. Incorporando buena parte del trabajo de Ceretti, L. Dorez ha publicado también parte de la poesía de Pico a partir de un códice parisino (*I sonetti di Giov. Pico della Mirandola*, ed. de Leon Dorez, en *Nuova Rassegna*, II, n.º 25, 1 de agosto de 1894). Dorez analiza críticamente varios aspectos de la obra poética de Pico, si bien en cuanto el texto exacto y la autenticidad de algunos de los sonetos publicados por Ceretti sigue abierta la discusión (cf. G. Renier, en *GSLI*, 1898, pp. 127-131; N. V. Testa, «Sull'autenticità delle Rime di P.d. M.», *Rivista Abruzzese*, XX, 1905, pp. 12-23). Sobre las rimas latinas, véase G. Bottiglioni, «La lirica latina in Firenze nella 2.ª metà del secolo XV», *Annali della R. Scuola Normale Sup. di Pisa*, Nistri, Pisa, 1913, XXV, pp. 182 ss. y pp. 228 ss.

súbita convulsión y llanto mientras escuchaba música. La lóbrega sensación del fin y de la nada laceraban ya su existencia juvenil. Así pues, no puede decirse que Pico llegará jamás a ser poeta, al menos, no en versos; y sin embargo, en algunas de las mejores páginas de su prosa, la gran retórica piquiana parece alcanzar las cimas del arte solemne.

3. De su primera larga estancia en Florencia merecen recuerdo dos famosas epístolas escritas en 1484 y 1485. La primera, dirigida a Lorenzo y de un tono levemente adulador, trata de poesía, y es importante por los juicios que encierra sobre Dante y Petrarca. La segunda, a Ermolao Barbaro, trata de las relaciones entre la filosofía y el *bello stile*; se trata de un documento famoso, que hizo época, y en cierto sentido constituye una reacción nada desdeñable contra las preocupaciones gramaticales del humanismo literario y sus degeneraciones retóricas. Ermolao Barbaro sigue buscando en los libros de los pensadores páginas bellamente escritas. Pico sólo exige valores civiles, morales, intelectuales, religiosos. Las palabras de la Biblia —escribe— son simples, a menudo toscas incluso, pero siempre vivas, llameantes, incisivas, capaces de transformar a los hombres. Los discursos de Sócrates carecían de todo adorno, pero Alcibíades le prefería, y con toda justicia, a las grandezas retóricas de Pericles. El filósofo no busca habitar los jardincillos de las Musas, sino la famosa caverna en la que se oculta la verdad. Son exactamente las mismas palabras que pronunciaba alguien muy alejado de Pico: el propio Leonardo da Vinci.[19]

Se produce una rebelión frente a los refinamientos humanísticos, un movimiento de desdeñosa impaciencia. En el verano de 1485 Pico se traslada desde Florencia a París, a la Sorbona, ciudadela de la teología y el «estilo parisino», áspero e hirsuto pero todavía sólido. Regresaría pronto, en marzo de 1486; en la

19. Las dos epístolas de Pico se recogen en *Opera*, pp. 348 ss. Las respuestas de Barbaro se recogen en *Epistolae, orationes et carmina*, ed. de V. Branca, Bibliopolis [Olschki], Florencia, 1943, I, pp. 100-109.

Sorbona había un exceso de torneos dialécticos y de tosquedades lingüísticas. Los que allí fueran sus amigos, como Robert Gaguin, se inclinaban hacia el humanismo. De nuevo en Florencia, define y delimita el ámbito de su búsqueda y esboza para la misma tumultuosos proyectos en medio de una febril actividad. Tiene 23 años. Ha descubierto los libros cabalísticos, los ha comprado y a encargado la traducción de los mismos a aquel extraordinario personaje que fuera Flavio Mitrídates, tan receloso como docto y hombre de vida tumultuosa y complicada. Pico creía a pies juntillas que los textos de la cábala conservaban la *otra* revelación, misteriosa y secreta, reservada a los iniciados, una revelación que permitiría no sólo conquistar la clave de la realidad sino también hallar el método para efectuar una reducción unitaria de todas las fes, doctrinas y lenguajes del Señor. Según Pico, el método cabalístico había resuelto todo problema y agotado toda posible vía de investigación. Si todo es palabra de Dios, si los astros celestes y los elementos, los fenómenos de la vida y las voces de la naturaleza, los sentidos del hombre y los conceptos por él elaborados no son más que otras tantas formas de hablarnos el Señor, si las diferentes religiones son los modos en que los diversos pueblos han traducido una única llamada divina, quien en la coincidencia de letras y números consiga descifrar el alfabeto de Dios hallará, no sólo la raíz unitaria de las cosas, y por tanto la ciencia universal, sino también el fundamento de la concordia entre las distintas religiones y filosofías. El ojo del docto acabará por descubrir las armonías ocultas que existen entre los diversos planos del ser, entre los cielos y la tierra, entre el hombre y el mundo, con lo que gozará de la capacidad de hacerse entender por todos los pueblos y todas las cosas; tal hombre actuará coordinando las fuerzas naturales y estrechando lazos entre los seres vivos. Ubicado en el mágico punto de convergencia de las infinitas líneas que se cortan en el infinito, se hallará sin ninguna duda en el mismísimo centro del cosmos.

No es difícil detectar la notable influencia que ha debido ejercer sobre el pensamiento de Pico el lulismo y la magia. En su personalidad hallamos extrañamente combinados turbios sueños del más opaco pasado con geniales intuiciones del futuro. Pero

junto a todo ello, se sentía animado por fecundas aspiraciones, le ardía en el corazón el que fuera en otro tiempo el gran sueño del cardenal de Cusa: alcanzar la paz entre los hombres y la concordia religiosa. Ante sus propios ojos iba esbozándose y tomando cuerpo una idea de la meditación filosófica como herramienta pacificadora de tensiones, capaz de coordinar de forma integradora las diversas concepciones por entonces en lucha: Platón y Aristóteles, Averroes y Avicena, Santo Tomás y Duns Scoto. Descubría el sentido del hombre, su centralidad en el universo, al tiempo que un saber capaz de convertirse en operativo y dinámico. Y por encima de todo, el sentido de la unidad, del amor como fuerza unificadora de cosas y hombres.

Son meses de trabajo febril, casi inspirado: filosofía del amor, teología poética, concordia de las doctrinas, síntesis universal del saber, dignidad del hombre. Madura en su mente un osado proyecto con objeto de constatar la realidad tangible de su propia meditación. Pico propone la celebración en Roma de un congreso de eminencias de la época procedentes de toda Italia con gastos a su cargo para exponer una serie de proposiciones o tesis sobre todos los temas y teorías por él trabajados, a fin de que sean discutidas públicamente y tenga oportunidad de verificar o actualizar sus ideas y puntos de vista. Tras remitir una convocatoria impresa a todas las universidades, poco después de la Epifanía de 1487 se reunía el congreso.

Ya se ha dicho que Pico, a pesar de su inquieto amor por la ciencia, no fue un asceta asilvestrado. Amigos y fiestas, mujeres y banquetes, no le eran extraños. Precisamente en el momento en que se hallaba preparando la gran convención de Roma se produjo el episodio más resonante de su vida. En mayo de 1486, mientras se hallaba cerca de Arezzo junto a los suyos, intentó raptar a la bellísima Margarita, esposa de Giuliano di Mariotto de Médicis, miembro de una rama muy colateral y pobre de la familia. El alboroto organizado tuvo prolongadas repercusiones, quedando consignados sus ecos incluso en textos solemnes. En uno de los manuscritos del cardenal Egidio da Viterbo, actualmente conservado en la Biblioteca Angélica, se subrayan con malevolencia las habladurías levantadas, intentando incluso extender el descrédito

a las doctrinas de Pico.[20] Quizá valga la pena perseguir el caso de la mano de los despachos oficiales y de la correspondencia diplomática. Según los borradores de uno de los fiscales estenses, Aldovrandino Guidoni, Margarita había enviudado en 1486 de un tal Costante Speciale, propietario de una cuadra de caballos para correr los palios que le había dejado una sustanciosa herencia; muy poco después, contraía nuevas nupcias con Giuliano di Mariotto, hombre sin fortuna que ejercía de aduanero en Arezzo. Por cuanto parece, Margarita ya estaba «enamorada» de Pico al casarse. Lo cierto es que el día 10 de mayo, mientras el conde partía en viaje directo hacia Roma, Margarita, que había ido a oír la misa de mediodía acompañada de una sirvienta y un muchacho, fue aupada a la grupa de un caballo y trasladada con toda rapidez por Pico y una escolta de alrededor de veinte personas hacia los confines de Siena. Quizá resulte ameno releer en las cartas diplomáticas de la época las distintas versiones de lo que para unos fue un rapto y para otros una fuga. No sólo fue Guidoni quien escribiera a Ercole d'Este señalando que Margarita atravesó los muros de la ciudad «inflamada de amor por el conde», y que había marchado por propia iniciativa y a la grupa de su caballo; también Luigi della Stufa relataba al Magnífico que la mujer, «enamorada y ciega por tan hermoso cuerpo, voluntariamente» le siguió. Según nos relatan las crónicas, tras producirse la huida, contemplada por buen número de testigos, las campanas tocaron a rebato y el capitán de la guardia de Arezzo reunió a más de doscientos hombres armados para iniciar la persecución; parece ser que dieciocho de los familiares de Pico fueron heridos o muertos; recogida Margarita por los perseguidores, Pico y su secretario Cristoforo di Casalmaggiore lograron ponerse a salvo sólo gracias «a los buenos remos de sus caballos», para finalmente entrar maltrechos en los muros de Marciano. Los magistrados aretinos se apresuraron a notificar a Lorenzo que consi-

20. Ms. Angel. 1253 (*Tractatus de anima*), fols. 18*r*-19*r* («non unirentur viri cum uxoribus virorum aliorum ne committerent fornicationem veluti Picus cum Margarita ...»; «testor, Pice, nec tu nec ego nunquam perfecti fuissemus ...»; «quis enim invidie resistere potest? Mitridates non potui resistere»). De Margarita se dice, falsamente, que era «uxor Laurentii».

deraban los hechos como una ofensa infligida a todo el pueblo; Giuliano se lamentaría básicamente de haber perdido 84 florines, pero de inmediato se reanimaría al tener junto a sí a la esposa bella, rica y, según él, engañada con malas artes. Si hemos de hacer caso a Costanza Bentivoglio, cuñada de Pico, el seducido había sido Giovanni, a quien la «mujer había seguido voluntariamente». Francesco Baroni consideró que Pico había perdido su reputación, mientras que Guidoni sacaba la conclusión de que, «aunque son muchos los que han cometido tales errores inflamados por Venus», sólo el conde ha perdido la reputación de santo que para muchos tenía para convertirse a sus ojos en un Lucifer.[21]

Superado el incidente gracias a la intervención de Lorenzo el Magnífico, Pico se retiró a Umbría. Más tarde, en octubre, escribirá a un amigo hablándole en términos velados de su arrepentimiento, parangonará sus tentaciones a las de los anacoretas y se hará firme propósito de llevar una vida que le permita borrar el recuerdo de sus culpas.[22] Entre Perusa y Fratta elabora un

21. Se conservan varios documentos referidos al incidente, algunos editados y otros muchos aún inéditos. *La lettera a fra' Ieronimo da Piacenza* de Costanza Bentivoglio (16 de mayo de 1486) fue publicada en las *Memorie Storiche Mirandolesi*, 1874, II, pp. 167-168. La carta diplomática de Aldovrandino Guidoni a Ercole d'Este de fecha 12 de mayo de 1486 fue publicada por Antonio Cappelli en sus *Lettere di Lorenzo de' Medici detto il Magnifico conservate nell'Arch. palatino di Modena con notizie tratte dai carteggi diplomatici degli oratori estensi o Firenze*, Vincenzini, Módena, 1863 (extraída del primer volumen de las *Atti e Memorie delle Depp. di Storia patria per le provincie Modenesi e Parmensi*), p. 54 (no así los demás documentos de los que se habla en la nota). D. Berti, en un apéndice a sus ya citados *Cenni e documenti*, pp. 45-48, sólo publicó parte de los despachos diplomáticos conservados en el Archivo florentino, como por ejemplo el que contiene la protesta de los magistrados aretinos. Los documentos florentinos a los que me estoy refiriendo en este pasaje, y que pienso publicar próximamente junto con otros conectados con este incidente o con el grave tema de su condena a partir de 1487, son: Archivo de Estado de Florencia, MAP, 39, 487; 39, 490 y 39, 492. Puede ser interesante señalar que ya en ellos aparece con luz muy turbia la personalidad del secretario de Pico.

22. *Opera*, pp. 367-368. Se trata de una carta muy importante, la dirigida a Andrea Corneo da Urbino. Sobre este punto y cuanto sigue, así como en todo lo referente a la composición de la Oratio, los comentarios a la obra de Benivieni y otros trabajos en proyecto, remito a mi obra precedente. Con algunas correcciones y añadidos, que también afectan a mis anteriores páginas sobre Pico, mis puntos de vista sobre el tema se hallan resumidos sucintamente en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, pp. 231-289.

comentario a una de las canciones de Benivieni, redactando en competencia con Ficino un tratado en lengua vulgar sobre filosofía del amor de no escaso relieve. Por estos días fija las tesis a discutir, que de setecientas iniciales pasan a ser novecientas. Proyecta el esbozo de un comentario a fondo sobre el *Banquete* platónico. También es entonces cuando escribe el discurso de apertura para la inminente disputa romana, el famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre,* uno de los más importantes textos filosóficos del siglo XV, escrito que no sería impreso ni siquiera difundido en vida de su autor.

El 7 de diciembre salieron impresas de la tipografía de Silber las famosas tesis, estallando de inmediato el escándalo. No pocas de las afirmaciones de Pico levantaron sospechas y perplejidades entre los ambientes romanos, con lo que quedaba en entredicho el pensamiento global del conde de Mirandola.[23] Era demasiado fácil —aunque también lo hicieron sus amigos— acusar de vanidad y ligereza a este joven de poco más de veinte años que intentaba divulgar desde Roma, en medio de un gran concilio de eruditos, la convergencia de todas las filosofías y doctrinas, hablando con entusiasmo de cábala y magia y citando autoridades, como poco, sospechosas, además de un sinfín de pensadores paganos, antiguos y modernos.

Por aquellas fechas circulaban con frecuencia amplios movimientos de inquietud religiosa, y una serie de vistosos y estremecedores episodios habían tenido como eje de la disputa aquellos mismos misteriosos autores a los que tan a menudo apelaba Pico. El Domingo de Ramos de 1484 los romanos habían quedado estupefactos ante un extraño rito hermético celebrado por Giovanni da Correggio. El 4 de julio de 1486 el mismo fiscal estense que poco tiempo antes había hecho pública la aventura de Pico en Arezzo, comunicaba al duque Ercole que «Giovanni da Correggio, apelado Mercurio y profeta novísimo», acusado con anterio-

23. Sobre las primeras ediciones piquianas, véase E. Valenziani, «Les incunables de Pic de la Mirandole. Contribution à une bibliographie», *Pensée humaniste et tradition chrétienne au XVe et XVIe siècles*, CNRS, París, 1950, pp. 333-338, donde se recoge información sobre investigaciones precedentes.

ridad de herejía por la inquisición boloñesa y con estrecha amistad con el rey de Francia, había llegado a Florencia durante la Pascua y allí se había quedado bajo la protección de Lorenzo de Médicis gracias a las cartas de presentación del rey francés. A pesar de todo, fue arrestado en julio por hereje y entregado a la Inquisición, cuyos tribunales decidirían exhibirle encadenado en público y amenazarle con la muerte en la hoguera; Giovanni da Correggio intentaría entonces suicidarse.[24] Las ideas herméticas de Giovanni da Correggio, aunque toscamente expuestas, se movían en el mismo ámbito que las de Ficino y Pico, tanto intelectual como de difusión, hallándose claramente vinculadas a la curiosidad que levantaban una serie de temas fascinantes y evanescentes. No obstante, aquellas referencias a la cábala, el platonismo y los misterios orientales levantaban todo tipo de recelos. Tras suspenderse el congreso romano, el 20 de febrero de 1487 Inocencio VIII

24. El documento, que según creo no ha sido utilizado aún por otros investigadores (cf. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Ed. Storia e Letteratura, Roma, 1956, pp. 221-247, publicado ya en 1938, aunque reelaborado para esta segunda edición; L. Lazzarelli, *Testi scelti*, ed. de M. Brini, Roma, 1955, extraídos de *Archivio di Filosofia*; P. O. Kristeller, «Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio», en *Bibl. degli Ardenti della Città di Viterbo. Studi e ricerche nei 150° della fondazione*, Viterbo, s.d.), merece ser reproducido (cf. A. Capelli, *Lettere di Lorenzo*, p. 55): «Monseñor Giovanni da Correggio, llamado Mercurio, novísimo profeta, hijo de monseñor Antonio da Correggio, llegó a esta ciudad durante la Pascua para presentarse ante su Majestad el Rey, de quien era consejero, y tenía cartas del puño y letra de su Majestad y del Secretario en las que le consideraban preciado por encima de toda cosa. Monseñor Bernardino Marchese, fiscal de su Majestad, tenía órdenes precisas de llevarle ante el rey, pero dada la inseguridad de los caminos no se emprendió viaje. Parece ser que en cierta ocasión este monseñor Giovanni fue prendido en Bolonia por la Inquisición y posteriormente liberado. Nuevamente aquí, hace ahora unos pocos días fue apresado en su casa a las dos de la madrugada, e igual suerte corrieron dos de sus familiares allí hospedados. Conducido ante el barrachel a instancias del oficio de los señores X, si bien con la aprobación de Lorenzo el Magnífico, fue entregado poco después a manos del Inquisidor de San Francisco. Parece que éste ha usado de gran rigor con el tal señor Giovanni, haciendo desfilar a todo el pueblo ante el prisionero, que aherrojado en unos cepos recibe escarnio continuado y persistentes amenazas de morir en la hoguera. El dicho señor Giovanni, desesperado, ha golpeado el cepo con su cabeza mientras con las manos se despedazaba rostro y cráneo, creyéndose que morirá de resultas. Y si sale con vida, no le espera un futuro muy halagüeño, y quizá no tanto por sus errores como por voluntad de quien le ha hecho prender». Puede ser de interés señalar que en la primavera de 1486 confluyeron en Florencia, con los invitados franceses, Pico, Mitrídates y Giovanni Mercurio da Correggio.

publica un breve que remite las *Conclusiones* a una comisión de teólogos y juristas para que sean examinadas; en el documento papal se subraya el tono equívoco, la capciosa oscuridad y el carácter totalmente novedoso de las ideas expuestas por Pico. Tras ser juzgadas insuficientes sus explicaciones al respecto, siete de las proposiciones de Pico son condenadas con fecha 5 de marzo, al tiempo que otras seis vienen consideradas de dudable ortodoxia. Luego, el drama. Un breve fechado el 6 de junio acusa al filósofo de haber hecho caso omiso a la sentencia pontificia, de haber añadido a los antiguos nuevos escritos, de haberse valido del apoyo de teólogos imprudentes, y decide abrir contra Pico un proceso por herejía. La condena lleva fecha de 5 de agosto. Las conclusiones «son en parte heréticas, y en parte tienen el sabor de la herejía; algunas escandalosas y ofensivas para los oídos píos; la mayoría, renovadoras de los errores de los filósofos paganos ...; otras encaminadas a fomentar la obstinación de los hebreos; muchas, finalmente, bajo una cierta capa de filosofía natural pretenden favorecer artes enemigas de la fe católica y del género humano».

A pesar de que hayamos podido recuperar las actas del proceso, sigue siendo muy difícil establecer en base a las mismas el fundamento de ciertas acusaciones lanzadas contra Pico y el de las noticias recogidas sobre el terreno por Giovanni Lanfredini, embajador florentino que mantenía informado puntualmente al Magnífico, ansioso por saber la suerte que corría su amigo. La *Apologia*, escrita de una sola tirada a lo largo de veinte noches, en la que el filósofo defendía con brío su postura llegando incluso a acusar de ignorancia a sus jueces, está fechada en el último día de mayo. ¿Fue impresa inmediatamente? O por el contrario, de acuerdo con las imputaciones admitidas por el pontífice y referidas por Lanfredini, ¿fue escrita más tarde, «en una cueva en Nápoles», y fechada retroactivamente? Por lo que respecta a la condena, ¿fue publicada de inmediato o, como sostiene Pico, no fue dada a luz hasta el 15 de diciembre? ¿Cuál fue la auténtica sucesión cronológica de los documentos? El 31 de julio Pico se había sometido bajo juramento a las decisiones de la comisión. Poco después hacían otro tanto dos de los comisarios que le habían

defendido, Jean Cordier y Jean de Myrle. ¿En qué modo se manifestó su ulterior rebelión para suscitar la indignación papal?[25]

En enero Pico abandona Roma en dirección a Francia, muy posiblemente para buscar el apoyo de sus amigos de la Sorbona. Jean de Myrle había lamentado abierta y públicamente que entre las tesis condenadas había algunas que eran mantenidas en la universidad de París. Y fue precisamente ahora cuando Inocencio VIII ordenó la difusión generalizada de su condena de las *Tesis* y la *Apologia*, al tiempo que el arresto inmediato del conde. El 16 de diciembre, el requerimiento papal fue transmitido a España al gran inquisidor Torquemada, previendo la eventualidad de que Pico decidiese buscar refugio en dicho país. También se conserva una preocupadísima carta diplomática de Lorenzo de Médicis fechada el 19 de enero de 1488: «He tenido conocimiento de que se están promulgando bulas y diversos tipos de persecuciones contra el señor conde de la Mirandola». Tenga cuidado el pontífice en no ceder a las pasiones y no llegue a organizar «algún gran escándalo en la Iglesia de Dios». En Florencia, «personas religiosas y doctas» han leído la *Apologia* y nada han hallado en ella de reprobable.[26]

25. Además del estudio de Berti ya citado, envejecido pero en modo alguno transnochado, sigue siendo fundamental el libro de Dorez y Thuasne que recoge las actas del proceso y los diversos documentos a que se hace referencia. Por cuanto parece, Lorenzo recibió la *Apologia* en febrero de 1488, pues existe una carta del 12 de febrero registrada en los protocolos en la que se agradece el envío del libro (*Protocolli del Carteggio di Lorenzo il Magnifico per gli anni 1473-1474, 1477-1492*, ed. de Marcello del Piazzo, Olschki, Florencia, 1956, p. 370).

26. Archivo del Estado de Florencia, MAP, 57-15 (19 de enero de 1488): «he tenido noticias de que se promulgan bulas y otros muchos tipos de persecuciones contra el señor conde Jo. Mirandula. Creo que debeis recordarle a Nuestro Señor que tenga algún cuidado con el apasionamiento ... no sea caso de que desencadene algún gran escándalo en el seno de la Iglesia de Dios, pues el señor de la Mirandula es doctísimo según la opinión de los hombres y no pienso que sea bueno ni acertado ... tomar algún mal camino. Creo que será más fácil reducirle con dulzura ya que ... esta su apología se erige en justificación de conclusiones ... de personas religiosas y doctas, y según se me alcanza no existen ataques a la fe de los que razonablemente pueda ser acusado ... » [*los puntos indican lagunas en un texto en muy mal estado*].

En cuanto a las reacciones en los diversos ambientes religiosos florentinos y las relaciones que entablarán luego éstos con Pico, véanse los escritos del dominico de Santa Maria Naella, Giovanni Caroli, *Super quibusdam conclusionibus Johannis*

Los acontecimientos se precipitaron. Después de haber eludido su captura en Luca, Pico es arrestado finalmente cerca de Lyon por Felipe de Saboya, señor de Bresse. La orden de captura, válida también para las autoridades laicas al tratarse de un hereje reincidente, había sido transmitida por los nuncios pontificios en Francia, Lionello Chierigato, obispo de Traù, y Antonio Fleres, quienes después de la detención prosiguieron viaje hasta París. Pico fue trasladado casi de inmediato a la fortaleza de Vincennes, donde quedaría retenido bajo custodia. En el momento de ser arrestado había conseguido quemar sus libros y cartas. El suceso tuvo una resonancia formidable por doquier, en la Sorbona, en la corte, en el parlamento parisino. El embajador de Milán solicitó la inmediata puesta en libertad de Pico, y cuando le fue negada su petición alegando que se trataba de un caso de herejía, amenazó con apelar al tribunal del parlamento. El rey y su consejo estaban del lado del filósofo, así como parte del parlamento y no pocos de los profesores de la Sorbona. Tras una delicada contemporización con los nuncios pontificios, que deseaban trasladar el prisionero a Roma, después de que el obispo de París hubiese hecho público con toda solemnidad el breve condenatorio, una vez se hubo prohibido la difusión de la *Apologia* en Francia, Pico fue liberado tras sutiles negociaciones efectuadas por el príncipe Lorenzo, por lo demás pasadas hasta ahora por alto por los historiadores. Su prisión en el castillo de Vincennes se había prolongado a lo largo de casi un mes. Expulsado de Francia, pero con un salvoconducto de Su Cristianísima Majestad y en medio de la

---

Pici Mirandulae principis, que datan de 1489 (en el ms. Conv. C. 8. 277, de la Biblioteca Nacional de Florencia, procedente de Santa María Novella), numerosos escritos del camaldulense Paolo Orlandini, quien sin cesar discurre en torno a Pico, tanto en verso como en prosa (los manuscritos de sus obras han pasado a engrosar los fondos de la Nacional y la Laurenciana florentinas), y las obras de Giorgio Benigno Salviati (y muy especialmente dos opúsculos en los que da testimonio de una discusión teológica sostenida el 31 de junio de 1489 ante el Magnífico y en la que estuvieron presentes, entre otros, Pico, Poliziano, Ficino, Bianchelli, Niccolò dei Mirabili: *Disputatio super facta in domo Magnifici Laurentii Medices*, de Mirabili, Florencia, 1489; *Septem et septuaginta mirabilia reperta in opusculo Magistri Nicolai de Mirabilibus*, de Benigno, impresa en Florencia sin mayor especificación).

universal simpatía, de la que a la postre no quedaron excluidos ni los nuncios, éstos hablaron al pontífice de la buena fe de Pico y le recomendaron la oportunidad de evitar un escándalo de mayores proporciones. En Turín, mientras proyectaba trasladarse a Alemania para conocer la biblioteca de Nicolás de Cusa, recibió una carta de Ficino fechada el 30 de mayo de 1488 en la que, en nombre de Lorenzo, le invitaba a trasladarse a Florencia. Y en Florencia iban a trascurrir los últimos años de su breve existencia.[27]

«Hace dos días, mientras me hallaba cabalgando, topé por casualidad con el conde de la Mirandola en las afueras de Florencia. Lleva una vida muy morigerada y modesta en estas villas de los alrededores y atiende con gran diligencia al estudio.» Son palabras de Lorenzo el Magnífico dirigidas el 11 de agosto de 1488 al fiscal romano para que intervenga ante el papa y le persuada a no prestar ya más atención a las calumnias de cualquier procedencia.[28] Pico vive como un buen cristiano, estudia, y sus actos no

27. Lorenzo había seguido con ansia el caso intentando llevar a cabo una tarea persuasoria entre los ambientes romanos, entre otros caminos, a través de Antonio della Mirandola, hermano de Pico. El 3 de febrero de 1488 escribió a Lanfredini (MAP, 51, 22) en los siguientes términos: «Sabéis con cuanta pasión os he escrito estos días intercediendo por el conde Giovanni della Mirandola. El señor conde Antonio, su hermano, debe encontrarse por aquí y habrá tenido noticias, y ello me ayuda a perseverar y a escribiros una vez más solicitando que negocieis con N. S. una futura venida del antedicho conde. Si así os lo pareciera a vos, a mí me complacería en gran manera este viaje, pues quizás así lograría purgar su calumnia y contumacia y obtendría de nuevo la gracia de N. S. Entendéos al respecto con el señor conde Antonio, ayudadle decididamente en su propósito y entregadle la misiva adjunta». El 22 de marzo (MAP, 57, 36) quedan delineadas las bases del acuerdo con Roma: «con grandísimo placer y satisfacción he sabido de la decisión a que habeis llegado con N. S. acerca del conde Giovanni della Mirandola, y haré llegarle noticia de que se le espera en Roma. No tengo la menor duda de que el comportamiento de su señoría complacerá a N. S., y a que así sea dirigiré mis esfuerzos. Y para que tengáis puntual noticia de todo dato, os mando una carta que su canciller escribe a mi señor Piero ... Notificadme, os lo ruego, el juicio que merece de N. S. ... ». Ni Berti, quien no siempre sabe situar las mediaciones de Lorenzo en su justo lugar, ni Dorez, han evaluado con exactitud el papel desempeñado por el Magnífico en la resolución de la crisis.

28. Archivo del Estado de Florencia, MAP, 59, 203. La carta fue publicada en las *Adnotationes et monumenta ad Laurentii Magnifici Vitam pertinentia* de Fabroni, Pisa, 1784, pp. 293-294, pero con un extraño error de datación, pues consta como escrita en 1492. De ahí han nacido no pocos equívocos, que afectan incluso a la evolución cronológica exacta de las actividades de Pico.

son los propios de un hereje. Se inicia entonces el denso carteo entre Lorenzo y Lanfredini, que se prolongaría durante casi año y medio. Lorenzo deseaba defender a su amigo de las intrigas que le acechaban y obtener para él un perdón honorable que le proporcionara paz de espíritu para proseguir sus meditaciones. Se trata de un importante capítulo histórico sin dilucidar aún por completo, punteado aquí y allá por retazos de conmovedora amistad al tiempo que por los ecos de profundas divergencias ideológicas. Hay cosas en las que Pico no transigía. La solidez de su fe y la sinceridad de su obediencia corrían parejas con su firme convicción en ciertos principios. Cuando tuvo noticias de que alguien en Roma estaba redactando un libro contra su tesis, se subleva y comunica que le dará cumplida respuesta. El Magnífico escribe sobre Pico con fraternal afecto. En las cartas dirigidas a Giovanni Lanfredini, añade de su puño y letra apostillas de un calor nada común: «Giovanni, os lo digo con toda sincerdiad ... estas cosas acerca del conde [no] las tengo en menor estima que si se refirieran a mi propia persona». Y cuando el embajador remacha que se trata de herejías, Lorenzo salta indignado observando que Inocencio no es Sixto y que no pocos teólogos insignes no hallan nada erróneo en las tesis de Pico. Pero con todo, el papa se mantiene inamovible en su postura, y manda transmitir al señor de Florencia una irónica respuesta: una cosa es nombrar cardenal a su hijo y otra muy distinta absolver a un hereje. «Cuando Lorenzo escribe de la religión y ejemplar vida del conde, dudo mucho que no se equivoque. Pero engáñese si quiere, que yo ya me ocuparé de que a mí no me pase otro tanto, y guárdese Lorenzo de no dejarse persuadir por tales herejías.» [29]

29. Como ya he indicado, pienso publicar la totalidad del material documental, que Berti ha publicado y usado sólo parcialmente. El 13 de septiembre de 1488 Lorenzo pide para Pico permiso de residencia en la ciudad (MAP, 59, 224): «espero ansiosamente cualquier grata respuesta sobre los asuntos del conde Giovanni della Mirandola, que como bien sabéis no me podría ser más querido por las razones expuestas otras muchas veces. Os lo pido con todo el énfasis posible y os ruego que, como mínimo, obtengáis de N. S. la gracia de que pueda residir en la ciudad este próximo invierno. Sigue viviendo en las afueras y no daría ni un paso sin el consentimiento de vuestra señoría». El 16 de octubre insiste (MAP, 59, 29): «os recuerdo y recomiendo al señor conde della Mirandola, y espero consigáis los resul-

La absolución no la otorgó Inocencio VIII. La concedería Alejandro VI el 18 de junio de 1493,[30] muerto ya Lorenzo, quien a pesar de todo jamás sintió debilitarse su afecto por Pico. Le hacía llegar a sus manos, solicitándolos para sí, los libros de la Biblioteca Vaticana; le ayudó a obtener el permiso de residencia en el recinto de la ciudad; para complacerle, acogió en Florencia a Savonarola. En el lecho de muerte, le quiere una vez más junto a sí.

El último período de la vida de Pico, desde el verano de 1488 hasta su muerte, se halla caracterizado por un nuevo aire de auste-

---

tados que solicitaba en ocasiones precedentes, ya que nada podría serme más grato y el invierno se nos echa encima». El 15 de febrero de 1489, Lorenzo solicita con urgencia (MAP, 59, 120) «un salmista caldeo, cuya ayuda me será de inmensa utilidad durante unos pocos días». Por estas fechas, Pico se hallaba comentando los salmos. El 13 de marzo (MAP, 59, 134) remite una nota con algunas de las solicitudes del conde («os ruego hagais algo por él, y para mejor conseguirlo podéis callar el nombre del conde»). El 28 de marzo (MAP, 51, 445), solicita los libros de Mitrídates. El 19 de junio de 1489 (MAP, 51, 515) Lorenzo intenta una vez más obtener su absolución. Las cartas del Magnífico, de Lanfredini y del propio Pico escritas entre julio y octubre (MAP, 88, 77; 51, 534; 51, 535, 51, 536; 58, 88; 58, 89; 51, 538; 58, 98) son importantísimas, y en ocasiones altamente dramáticas. Por lo demás, demuestran a las claras la conmovedora amistad de Lorenzo (hay adiciones escritas de su puño y letra en la carta del 21 de agosto, MAP, 51, 535. La carta de Pico llegó a Roma el 27 de agosto; MAP, 51, 534).

Las alusiones al escrito de Pico y al proceso contra su persona promovido por el maestre del Sacro Palacio se hallan en MAP, 51, 535 (21 de agosto de 1489) y en las respuestas de Lanfredini.

Parece casi seguro que Pico se estaba refiriendo al volumen de Pietro Garsia, «Episcopus Ussellensis», quien por orden del sumo pontífice había examinado la *Apologia* («cum apologeticus liber Joannis Picci ... iussu tuo legendus et examinandus exhibitus mihi sit, in quo Magorum et Cabalistarum vanitates et superstitiones suscitantur ...»). La obra titulada *Determinationes magistrales* es publicada en Roma con fecha 15 de octubre de 1489 por la tipográfica de Silber (IGI, 4177). Son importantes las palabras que la cierran: «In urbe Roma scripsi [1488], in edibus R. mi domini mei Domini Roderici de Borja ... In predictis autem determinationibus magistralibus semper mens mea fuit conclusiones tantum et non personam Jo. Pici damnare. Scio enim et expertum habeo pluribus concertationibus super hoc habitis coram R. P. D. Jo. Episcopo Tornacensi tue S. magistro domus et in huiusmodi causa commissario dignissimo, prefatum virum singulari ingenio pariter et doctrina esse preditum».

30. Sobre las cartas de Pico encaminadas a obtener el perdón tras la muerte de Inocencio VIII, cf. L. Dorez, *Lettres inédites*, pp. 358-361. Existe un epílogo revisado sobre la cuestión de la condena, con análisis de los textos, en Domenico Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Baglioni, Venecia, 1711, IV, pp. 222-227.

ridad, por una patina de solemnidad en sus actos. Continúa sus estudios. Su pensamiento no sufre la menor modificación sustancial. Pero se manifiesta de forma más contenida, más mesurada. Su drama religioso, indudablemente profundo, le lleva a aproximarse cada vez más a Savonarola, aunque su obra, la de un intelectual, jamás llegará a identificarse con la del ilustre dominico, de carácter básicamente moral y político. Pico no siente próxima la maduración de los tiempos. Para él, el nuevo siglo de paz espiritual y reunificación de los pueblos se alcanzará a través de la iluminación de las mentes, a la que deberá acompañar paralelamente una reforma de las costumbres y la refutación científica de los errores. Y, según Pico, los primeros errores que deben ser vencidos son de orden intelectual: falsas ciencias e interpretaciones erróneas de los libros del Señor, es decir, lecturas equivocadas del libro de la revelación y del libro de la naturaleza. Savonarola anuncia cada vez con mayor ímpetu el inminente advenimiento del nuevo siglo, al tiempo que postula una reforma radical de las costumbres religiosas y de la estructura política en Florencia, la nueva Jerusalén. Pico combate en favor del aniquilamiento de las falsas ciencias y por una recta interpretación de las Escrituras y de la naturaleza. Su actividad se bifurca en las de comentarista y polemista, si bien en su combate se siente completamente solidario de Savonarola y cada vez más íntimamente ligado a los círculos mediceos y ficinianos.

Prosigue sus estudios de hebreo de la mano de un insigne erudito: Jochanan Alemanno. Comenta los Salmos[31] y, paralelamente, la parte inicial del Génesis, los versículos dedicados a la creación. De esta tarea nacerá el *Heptaplus*, dedicado a Lorenzo en 1489, la obra que mejor expresa su esquema cabalístico y en la que expone de forma más orgánica su visión de la realidad, tanto en su orden como en la correspondencia existente entre sus diversos planos y en el nexo que la une al hombre, centro ideal

31. Como es bien sabido, no pudo finalizar su comentario a los salmos, y lo que llegó a escribir lo hemos recuperado fragmentariamente. En otro lugar (*La cultura filosofica*, pp. 241-253) he intentado evaluar cuanto nos ha quedado, aunque no obstante es muy posible que algunas de sus páginas hayan pasado a incorporarse a la obra de otros autores.

de la creación. Pico ha templado los ímpetus desde su *Apologia*. Ahora, con mucha mayor cautela, inserta la aceptación de la magia natural y la idea de un hombre que conoce y actúa en la naturaleza en un contexto que, recomponiendo la literatura patrística y escolástica sobre la obra divina en los seis días, conserva un elevado lenguaje, rebosante de tonos bíblicos, pero integra también al discurso el filo del razonamiento riguroso. Sus comentarios a los Salmos nos han llegado de forma dispersa e incompleta. Quizá parte del material recogido fuese utilizado por otros que lograron tener acceso a sus libros y cartas.

De su preocupación primordial, la armonización entre filósofos, sólo nos ha llegado un breve ensayo, el que lleva por título *Sobre el Ser y sobre el Uno*. Publicado en 1491, es la obra de Pico más sutil desde un punto de vista especulativo. Pico dedicó este texto a Poliziano, y posteriormente lo ilustraría con una extensa discusión mantenida con un celebrado peripatético, el faentino Antonio Cittadini, profesor en las universidades italianas importantes de la época. En la obra que nos ocupa, Pico desplegó todos sus conocimientos metafísicos con objeto de efectuar un análisis conceptual a la luz de una nueva lectura de las obras de Platón, Plotino, Proclo y Avicena. Desgraciadamente, falta en ella una discusión a fondo del significado de las varias tradiciones filosóficas, la punta de lanza por excelencia del proceso de erosión que afectaba por entonces a la idea de autoridad única en filosofía, con el correlativo privilegio detentado por la obra de Aristóteles. Pico intuía con gran lucidez el alcance demoledor de la nueva conciencia histórica que ya en el siglo XV comenzaba a cosechar sus primeros triunfos. La muerte prematura truncó su esfuerzo de sistematización crítica, aunque afortunadamente no impidió la redacción casi completa de su obra contra la astrología adivinatoria, que debía conformarse como primera parte de una ingente investigación destinada a distinguir con nitidez entre elaboraciones científicas rigurosas y pseudociencias. Nunca se dirá bastante del valor metodológico y la esencial repercusión de este texto. Aunque es cierto que recoge una serie de resultados ya entrevistos por maestros escolásticos, no lo es menos que los amplía y coordina de acuerdo con una nueva conciencia de los problemas y la

forma de investigarlos. No pocas de las páginas de este postrer esfuerzo piquiano configuran las bases mismas de la nueva ciencia, las nuevas lógicas y las nuevas metodologías, y también, como intuyera Savonarola, las de una más seria y sentida experiencia religiosa.[32]

Las exigencias de Pico en los órdenes moral y religioso se nos muestran más maduras durante sus últimos años, siempre con la antigua pasión, pero ahora con una profundidad nueva.[33] Las figuras más relevantes y sinceras, más vivaces y abiertas, del siglo XVI, desde Erasmo a Tomás Moro, hallarán en los escritos del postrer Pico un alma fraterna. Las espléndidas cartas a su sobrino Gian Francesco, a quien amó como a un hijo y le nombró su heredero, circularon por Europa traducidas a las diversas lenguas nacionales por algunos de los hombres más significativos de la época: Tomás Moro en Inglaterra, Robert Gaguin en Fran-

32. Es sabido que Savonarola escribió a finales de 1497 un compendio de las *Disputationes* de Pico, el *Trattato contro l'astrologia*, Bartolomeo de' Libri, Florencia, después de 1497. En el manuscrito Conv. Sopp. D. 8-985 de la Biblioteca Nacional de Florencia se conserva también, del propio Savonarola, una serie de apuntes tomados de Pico (*Ex libro Concordia Jo. d. Mirand.*).

Bellanti sostenía que Pico desarrolló la obra contra los astrólogos por consejo de Savonarola (L. Bellantius, *De astrologica veritate; responsiones in disputationes Johannis Pici adversus astrologicam veritatem*, Gerardo de Harlem, Florencia, 9 V, 1489, cf. IGI, 1443). Escribe Bellanti, aunque sin ajustarse a la verdad: «mirandum est ut tam brevi temporis spatio astrologiam falsam abiciendamque deprehenderit, nisi forte veri luminis particeps factus ab eo (quem saepissime consulebat) fratre Hieronymo Savonarola, omnem veritatem sit complexus, cuius suasu hoc opus scripsisse credendum est».

33. Datan de este período los comentarios al *Pater* y aquellos otros breves opúsculos llamados a gozar de tanto éxito en siglos posteriores. Sobre su muerte, cf. Dorez, «La mort de Pic de la Mirandole et l'édition Aldine des oeuvres d'Ange Politien (1494-1498)», *GSLI*, n.º 32 (1898), pp. 360 ss. De su estado de ánimo por entonces, nos informa un escrito de su sobrino: «cum Ferrariae in pomario quodam de Christi amore colloquentes longis spatiaremur ambulachris, in eiusmodi versa proruperit: tibi haec dixerim, in arcanis recondito. Opes quae mihi reliquae sunt, absolutis consummatisque elucubrationibus quibusdam, egenis elargiar, et crucifixo munitus, exertis nudisque pedibus orbem peragrans per castella, per urbes Christum praedicabo. Accepi postea mutavisse propositum et Praedicatorum ordini se addicere statuisse».

cia, Wimpfeling en los países de habla alemana.[34] La vida del joven conde es propuesta por Moro como ejemplo a seguir. Para Gaguin, Pico fue «un gran filósofo y excelente teólogo», al que se debían páginas tan edificantes que su lectura serviría una y otra vez como alimento vital de primer orden.

Había visto descender a la tumba a sus más íntimos amigos: Lorenzo de Médicis, Ermolao Barbaro, Angelo Poliziano. Había influido en la obra de eruditos de primera línea. A él, como si de un oráculo se tratara, habían dirigido su atenta mirada estudiosos tan solemnes como Lefèvre d'Étaples. Sobre Florencia iba cerniéndose el huracán pronosticado por Savonarola. Como escribiría Leonardo Salviati, quiso el destino, no sin cierta extraña coincidencia, que Pico muriese el mismo día en que tropas extranjeras entraban en la ciudad que se había convertido en su patria adoptiva.

Su última voluntad está cargada de significado: su dinero, al hospital de Santa María la Nueva; su cuerpo en San Marco, cubierto, como el de Savonarola, por un hábito de dominico.

Sus obras fueron en buena parte recogidas y publicadas gracias a la piadosa dedicación desplegada en la tarea por su sobrino. El historiador futuro deberá investigar aún mucho, además de sobre su trayectoria vital, sobre la suerte corrida por apuntes, notas y esbozos, así como hasta qué punto todos estos materiales vitalizaron la obra ulterior de Gian Francesco, hasta qué punto ésta fue desarrollada siguiendo los proyectos de Pico y hasta qué punto estaba entreverada de ideas precisas del propio conde. Por último, es preciso dar cuenta de la presencia permanente de Pico en la conciencia culta de Europa desde el siglo XVI en adelante. Influencia amplísima y a menudo insospechada en científicos, filósofos, hombres de acción y conciencias estimuladas por la pasión religiosa; influencia a lo largo del tiempo, desde el siglo XVI al XIX,

34. La primera edición de la traducción francesa de Gaguin data del 19 de abril de 1498 (*Conseil prouffitable contre les ennuys et tribulations du monde*). La alemana de Wimpfeling apareció en Estrasburgo en 1509. La versión al inglés de Moro apareció en Londres alrededor de 1510, junto con la vida de Pico. (En la edición completa de las obras de Santo Tomás Moro, publicada por la Yale University Press, la vida de Pico se halla en el tercer volumen.)

influencia ejercida de las formas más diversas y contrapuestas, pero influencia que siempre actuaría como fermento vital.

Antes de concluir, cabe hablar aún de su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, una de las más grandes obras de pensamiento de todos los tiempos. Se escribió para ser solemnemente leída en la convención romana. Fue impresa póstumamente a finales de siglo, no llegó a circular en vida de Pico y nos ha llegado un solo manuscrito con la redacción original. Son pocas páginas, pero de aquellas que definen toda una época, antiguas pero siempre actuales. En la *Oratio* se invoca la paz entre las doctrinas y la concordia de las distintas fes, se habla de la continuidad y convergencia de los esfuerzos del hombre en búsqueda de la luz, se da cuenta del significado del hombre en el mundo y de su singular e inquietante vocación. El discurso del Señor a Adán no se ha empañado con el correr del tiempo. El valor del hombre reside en su responsabilidad, en su libertad. El hombre es el único ser de la realidad que escoge su propio destino, el único que incide en el devenir histórico y se desvincula de las condiciones primarias impuestas por la naturaleza hasta dominarla. El hombre es el único ser hijo de su obra. Aquí nace la consabida y característica imagen del hombre moderno: el hombre está en el acto que lo constituye como tal y en la posibilidad que atesora de liberarse. En una tal concepción del hombre reside la condena a todo tipo de opresión, esclavitud y condicionamiento. Junto al evangelio de la paz, se ofrece el evangelio postulador de la libertad radical del hombre.[35]

35. Está por hacer un estudio detallado sobre la fortuna y valoración del pensamiento de Pico. Los trabajos de que se dispone hasta ahora merecen muy variado juicio, y en nuestro siglo han sufrido influencias ora demasiado «modernizantes» ora en exceso «conservadoras». Valga como muestra una recensión de las obras más amplias y características (no citadas hasta aquí): Chr. Sigwart, *Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf P.v.M.*, Stuttgart-Hamburgo, 1855; G. Dreydorff, *Das System des Johannes Pico, Grafen von Mirandola und Concordia. Eine philosophisch-historische Untersuchung*, Marburgo, 1858; G. Massetani, *La filosofia cabalistica di G. Pico della Mirandola*, Empoli, 1897; A. Levy [Liebert], *Die Philosophie des G. Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur Philosophie der Frührenaissance*, Berlín, 1908; I. Pusino, «Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen», *ZGK*, n.º 44 (Gotha, 1925), pp. 504-543; H. Baron, «Willensfreiheit und Astrologie bei M. Ficino und Pico d. Mirandola», *Kultur und*

Nada tiene de casual que en pleno siglo XX, y así lo señalaba no hace mucho un estudioso holandés, emerjan del pasado como plenamente actuales en Europa las páginas escritas por Pico. Tras la década de los treinta, fueron nuevamente editadas, traducidas y comentadas mientras la nueva barbarie amenazaba con hundir al mundo.[36]

Universalgeschichte. Walter Goetz Festschrift, Leipzig-Berlín, 1927, pp. 145-170; I. Pusino, «Der Einfluss Picos auf Erasmus», *ZGK*, n.º 46 (1928), pp. 75-96; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* («Studien der Bibliothek Warburg», 10), Leipzig-Berlín, 1827; A. J. Festugière, «Studia mirandulana», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, VII (1932); G. Semprini, *La filosofia di Pico della Mirandola*, Milán, 1936; E. Anagnine, *Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico*, Bari, 1937; B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento*, Florencia, 1936; A. Dulles, *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, Mass., 1941; E. Cassirer, «Giovanni Pico della Mirandola», *Journal of the History of Ideas*, III (Nueva York, 1942), pp. 123-144, 319-354; G. Barone, *L'umanesimo filosofico di G. Pico della Mirandola*, Milán, 1949; G. di Napoli, «L'Essere e l'Uno in Pico della Mirandola», *Rivista Italiana di Filosofia Neoscolastica* (Milán, 1954), pp. 356-389; J. Slok, *Tradition og nybrud. Pico della Mirandola*, Kobenhavn, 1957; F. Secret, «Pico della Mirandola e gli inici della cabala cristiana, *Convivium*, n.s. (1957), pp. 31-47; E. Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italianischen Humanismus*, Weisbaden, 1960, No he citado a propósito otras obras más generales como las de Della Torre, De Ruggiero, Carbonara, Saitta o, por otro lado, las de Dilthey, Renaudet, Chastel o Thorndike, si bien contienen algunas contribuciones fundamentales.

36. Cf. J. Kamerbeek, jr., «*La dignité humaine*. Esquisse d'une terminographie», *Neophilologus*, n.º 1 (Groningen, 1957), pp. 247-251. Lista de las ediciones y traducciones del *De hominis dignitate*: en inglés, traducción de E. L. Forbes, en *Journal of the History of Ideas*, III (1942), pp. 347-354, incorporada al volumen *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948; de Ch. G. Wallis, en *View*, 1944 (y, anteriormente, St. John's College, Annapolis, 1940); nuevamente E. L. Forbes, The Anvill Press, Lexington, 1953 (texto editado por E. Garin, al cuidado de P. O. Kristeller). En lengua alemana, versión de H. W. Rüssel, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, 1940 (y 1949); y en el volumen «Studia Humanitatis, Beiträge und Texte zum italienischen Humanismus der Renaissance», *Agora*, V, n.º 12 (1959), pp. 121-124. En francés, P. M. Cordier, *Jean Pic de la Mirandole*, París, 1957, pp. 121-191, volumen en el que se recogen texto y traducción. En italiano, G. Semprini, *La filosofia di P. d. M.*, Milán, 1936, pp. 211-257 (traducción); G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, edición de E. Garin, Florencia, 1942 (texto y traducción; uno y otra se recogen en el volumen *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florencia, 1942); texto y traducción a cargo de B. Cicognani, Florencia, 1942; F. Battaglia, *Il pensiero pedagogico del Rinascimento*, Florencia, 1960 (extractos, texto establecido por Cicognani y traducción de G. Barone). [Versión castellana con un estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Editorial Librería Goncourt, Buenos Aires, 1978. — *Nota de la trad.*]

Historiadores y filósofos pueden seguir discutiendo sobre un Pico medieval o moderno, sobre su ciencia y su fe. Pero en tiempos de tragedia, se buscó en él al teórico profundo, al elocuente defensor de una paz justa entre los hombres y de la libertad como estructura constitutiva de la persona humana.

[El presente texto, que se ha visto enriquecido con una serie de notas, corresponde a un discurso de apertura para conmemorar en su tierra natal, Mirandola, el centenario de Pico. Desde 1963, además de los elaborados con motivo de la ocasión citada, han aparecido no pocos trabajos sobre Pico, algunos de gran relieve, publicándose asimismo material inédito, documentos y textos diversos. Ha visto la luz una edición a cargo de W. Speyer de los *Carmina latina* de Pico, Leiden, 1964 (aunque existen otras versiones y P. O. Kristeller nos ha prometido la suya), mientras se hallan en curso de publicación en *Rinascimento* las poesías escritas en italiano. Ha sido publicada nuevamente la biografía de Pico escrita por su sobrino Gian Francesco, con comentarios y traducción de T. Sorbelli, Módena, 1963; la carta dirigida por Elia del Medigo a Pico, ya parcialmente editada por quien esto escribe, ha sido publicada junto con otros documentos por B. Kieszkowski, «Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole», *Rinascimento*, serie II, IV (1964), pp. 41-91. C. Wirszubski ha publicado en Jerusalén en 1963 el *Sermo de passione Domini* de Flavio Mitrídates.

La actual situación de los estudios sobre el tema, al que se incorpora buen número de material nuevo, queda recogido en los dos volúmenes *L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Florencia, 1965, a los que debe añadirse el volumen de G. Di Napoli, *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, 1965, por no decir nada de las numerosísimas contribuciones específicas al tema, algunas de notable relieve. Veinticinco años después de haber aparecido en su versión original, han visto la luz en italiano los textos de Cassirer que editara tiempo ha Kristeller: E. Cassirer, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, ensayos recopilados por P. O. Kristeller, Florencia, 1967, pp. 43-116.]

VI

MAGIA Y ASTROLOGÍA EN LA CULTURA DEL RENACIMIENTO

Del volumen *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari, 1976, pp. 141-158.

Tommaso Campanella escribía en su *Del senso delle cose e della magia*:

> Todo cuanto hacen los científicos imitando a la naturaleza o ayudándola con arte desconocida, [es considerado] obra de magia, no sólo por la baja plebe, sino por el común de los hombres. De modo que no sólo las ciencias antes mencionadas, sino cualquier otra sirven a la magia. Por magia fue construida por Arquitas una paloma que volaba como las naturales y también el águila artificiosa o la mosca que volaba por sí misma diseñadas por un alemán en tiempos del emperador Fernando. Mientras no se comprende el arte dícese siempre ser obra de magia; después, se convierte en ciencia vulgar.
>
> Cosa mágica fue la invención de la pólvora y de la imprenta, así como la de la brújula, pero hoy que todos saben el arte se contemplan como cosas vulgares y corrientes. De la misma manera relojes y artes mecánicas pierden su significado reverencial para el vulgo. Con todo, rarísimas veces se divulgan las cosas físicas, astrológicas y religiosas, y fue precisamente en ellas donde los antiguos recluyeron el arte [*magiam*].[1]

1. IV, 5, ed. de Bruers, Bari, 1925, pp. 241-242. Remito al lector interesado en el tema a una serie de obras fundamentales que abordan los diversos aspectos del tema que nos ocupa: *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, 18 vols., Bruselas, 1898-1940; Ptolomeo, *Tetrabiblos*, ed. de Boll-Boer, Leipzig, 1940; Vettius Valens, *Anthologiarum libri*, ed. de Kroll, Berlín, 1908; Bouché-Leclerq, *Astrologie grecque*, París, 1899; Boll-Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung*, IV, ed. de W. Gundel, Leipzig, 1931; Boll, *Sphaera*, Leipzig, 1903; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, 1923 ss.; W. E. Peuckert, *Pansophie*, Stuttgart, 1936; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, París, 1950[2].

Campanella expone con gran precisión tres ideas básicas en el ámbito de la magia renacentista. En primer lugar que, por investigar la estructura de la realidad, todas las ciencias sirven a la magia en tanto que actividad práctica que transforma la naturaleza insertándose en el juego de sus leyes mediante recursos técnicos capaces de actuar sobre ella. En segundo lugar que el misterioso hálito que rodea el mago, como si de un dios o un demonio se tratara, se desvanece paulatinamente ante cada nuevo progreso de la ciencia. En tercer lugar que, a pesar de la anterior afirmación, los problemas más elevados, y por tanto las obras más profundas, escapan al análisis del razonamiento corriente y siguen cubiertas por el velo del misterio «mágico».

Nos hallamos, pues, ante una abierta reivindicación de la magia al tiempo que de su inseparable compañera, la astrología. La obra mágica pasa a ocupar una posición central en el contexto de las actividades humanas, pues en ella se expresa casi de forma ejemplar aquella divina potencia del hombre cantada por Campanella en versos de justa fama. El hombre-centro-del-cosmos es precisamente el hombre que, tras captar el ritmo secreto de las cosas, deviene sublime poeta y, a semejanza de un Dios, no se limita a poner negro sobre blanco en páginas caducas, sino que inscribe cosas reales en el grande y vivo libro del universo.

Para valorar adecuadamente el sentido del tema mágico en los albores de la cultura moderna debe tenerse presente, ante todo, que, a pesar de la gran difusión del mismo durante los siglos medievales, es precisamente ahora cuando pasa del subsuelo cultural a plena luz del día, y asumiendo un nuevo aspecto se convierte en tema común de todos los grandes pensadores y científicos. Se produce entonces una purificación del tema, que ejerce un claro poder motor incluso en aquellos —y quizá mejor fuera decir, sobre todo en ellos— que, como Leonardo, polemizan con acritud contra los necios cultivadores de las prácticas nigrománticas. Limitemos nuestra atención a las figuras más destacadas: Marsilio Ficino dedicó a la «magia» una parte fundamental de sus libros sobre la vida (*Libri de vita*); Giovanni Pico escribió una valerosa y enardecida apología de la actividad mágica; Giordano Bruno define el mago como un sabio que sabe actuar: «magus sig-

nificat hominem sapientem cum virtute agendi». El propio Bruno, en sus *Theses de magia*, tras exponer de acuerdo con los cánones de la Antigüedad la escala de los seres y los influjos de Dios sobre las cosas, subraya los dos movimientos que atraviesan la escala, poniendo el énfasis en la actividad mágica que asciende al cielo, que vincula las cosas, que armoniza los contrarios, que pacifica las mundanales luchas y hace de los elementos una armonía sublime. Esta magia es la que obrando milagros y penetrando en el corazón de los hombres a través de encantamientos y seducciones acabará por reformar hasta sus mismísimas raíces la ciudad terrestre.

La gran deuda de Francis Bacon con las enseñanzas mágico-alquimistas emerge con claras transparencias en su modo de concebir la ciencia como poder, como obra activa que escucha el lenguaje de la naturaleza para apropiarse de él; para Bacon, la ciencia acabará por dominar la naturaleza y convertirla en su servicial esclava. Kepler contemplaba las esferas celestes como entes que giraban animados por los espíritus, y se irritaba con Pico por haber criticado a los astrólogos.[2] Leibniz sigue desde Lulio a Bruno la huella de los misterios cabalísticos en busca de la clave lógica que desvele al hombre todo secreto. El frío y riguroso Descartes tampoco logra verse libre y al margen de esta corriente de pensamiento. Durante su juventud había buscado en las páginas de Cornelio Agrippa de Nettesheim la vía que consolidara el sueño de un *ars magna*, al tiempo que había deseado aprehender el *fundamentum mirabile* del saber en los cálculos lulianos («ars generalis ad omnes quaestiones solvendas»). Pero incluso cuando ya haya renegado de todos aquellos libros perniciosos y de aquellas malas artes, no dejará de buscar el secreto de la vida, el modo de prolongarla y de vencer a la muerte, en la contemplación y estudio de los cadáveres.

Y todo esto sin tener en cuenta a hombres como Cardano, Della Porta, Agrippa, Paracelso o tantos otros, insignes y oscuros, que trabajaron en la línea esbozada por el programa campa-

2. Kepleri, *Harmonice mundi*, IV, 6-7 (*Gesamm. Werke*, Munich, 1930, VI, pp. 257, 266 ss., 285).

nelliano: reducir la magia a ciencia. Pero es preciso evitar todo malentendido acerca de esta operación reductora. En modo alguno cabe considerarla como pura y simple integración en el marco de la lógica tradicional de áreas hasta entonces al margen de la misma tras haberlas purificado de toda turbia remisión a oscuras fuerzas demoníacas. En suma, no se trata de un progreso lineal en el que la forma de ver la realidad y la ciencia o la interpretación del hombre se amplíen sin cesar pero permanezcan idénticas en su sustancia.

La realidad probablemente es muy distinta: una mutación radical en la concepción del hombre, y por tanto de sus relaciones con el ser, trae a primer plano toda aquella rica gama de temáticas antaño desechadas, condenadas y exorcizadas como impías y diabólicas, y permite que pongan de manifiesto su fecundidad y se purifiquen sin perder en ningún momento su significado originario. De ahí que en buena parte de la investigación renacentista se asista a una atenta y preocupada discusión sobre la verdadera y la falsa magia, sobre la verdadera y la falsa astrología, sobre la verdadera y la falsa alquimia, pues se intuye que en tal delimitación se halla la nueva vía que abrirá al hombre el dominio sobre la naturaleza. Esta voluntad de conectarse con todo cuanto había combatido la teología medieval nos muestra una vez más, en el supuesto de que fuera necesario hacerlo, la profundidad de la ruptura renacentista.

Llegados a este punto, conviene detenerse en un análisis algo más pormenorizado. En el siglo XV la nueva imagen del hombre adquiere conciencia y unas dimensiones características bajo la advocación de Hermes Trismegisto, modelándose sobre líneas explícitamente fijadas ya en los textos herméticos. Aunque sea plenamente lícito, e incluso oportuno, establecer una clara distincón entre el *Pimander,* el *Asclepius* y los escritos teológicos por una parte y por otra los innumerables tratados mágico-alquimísticos, es imposible pasar por alto el sutil y profundo parentesco subterráneo que une a los primeros con la tradición ocultista, astrológica y alquimista de los segundos.[3] La confluencia de

3. Festugière ha subrayado con gran acierto este extremo.

unos y otros se produce precisamente en la idea de un universo vivo en todas sus partes, preñado de correspondencias ocultas, de ocultas simpatías, penetrado completamente de espíritus, donde se entrecruzan por todas partes signos de significado oculto; donde cada cosa, cada ente y cada fuerza es como una voz aún no oída, una palabra suspendida en el aire; donde cada palabra posee ecos y resonancias innumerables; donde los astros nos transmiten señales y se las transmiten entre sí, nos miran y se miran, nos escuchan y se escuchan; donde el universo entero es un inmenso, múltiple y variado coloquio, en voz baja o a gritos, ora enunciado en tonos secretos, ora en lenguaje perfectamente claro. Y en medio de todo ello está el hombre, ser admirable y mudable capaz de pronunciar toda palabra, reproducir cualquier cosa, proyectar cualquier alfabeto, responder a cualquier invocación, invocar a cualquier dios.[4]

Vuelve ahora a resonar solemne la bellísima apertura del *Asclepius*, con aquel tono que ya había intentado seducir a los antiguos Padres de la Iglesia y que éstos habían intentado en vano exorcizar: «gran milagro es el hombre, digno de honor y de veneración». Inmortal, situado entre la tierra y el cielo, único entre los seres de este mundo que se lanza más allá, como fuego vivificador («quod sursum versus vivificum»), y doma la tierra con su trabajo, desafía los elementos, conoce a los demonios y se mezcla con los espíritus para transformarlo todo y plasmar rostros divinos. Como dirá un poeta, los dioses inmortales descienden del cielo y contemplan con envidia y admiración los semblantes que les ha otorgado el artista humano. Entre cosas estables, el hombre es ese voluble fuego que todo lo abrasa y consume, capaz de corromperlo todo y de hacerlo renacer. Carece de rostro porque los tiene todos, no tiene forma porque todas las disuelve y en todas renace, todas las posee y hace suyas. Por eso —como leemos en el *Asclepius*— ha descendido entre los hombres el coro de las Musas, pues aquí, en este confluir musical del mundo,

4. Como es sabido, me sirvo de términos pertenecientes a la técnica astrológica (Ptolomeo, *Tetrabiblos*, I, 15-16; *Firm. Mat.*, VIII, 2: «videntium et audientium stellarum theorica ...»).

se halla el reino de la auténtica poesía que es el de la auténtica creación.

En su *Ciudad de Dios*, San Agustín rememora la triste profecía hermética: «¡Oh Egipto, Egipto!, de tus dioses sólo quedará memoria en la leyenda, grabada sobre la muda piedra e increíble para tus lejanos y futuros descendientes. Desaparecidos los hombres, las divinidades regresarán gimiendo a los cielos». Pero he aquí que renace la antigua sabiduría, y testimonio visible del retorno de aquella sabiduría nos lo ofrece la reproducción del profeta egipcio en majestuosa actitud sobre los mosaicos de la catedral de Siena. Antes de que el divino Marsilio las vertiera al latín y de que su amigo Tommaso Benci las hiciese toscanas, desde los tiempos del primer humanismo, las palabras del «tres veces grande» dominaban el discurso de los cantores de la grandeza del hombre. Ante Trismegisto se inclinaba el severo Salutati; el mesurado Giannozzo Manetti lo evoca a través de Lactancio; Ficino lo convierte finalmente en su fuente de inspiración y programa. La traducción ficiniana del *Pimander* no sólo recorrerá Italia, sino Europa entera, rescatando la subterránea y misteriosa doctrina hermética para convertirla en un nuevo culto. Los poetas la cantaron en elaborados versos latinos, Lorenzo el Magnífico en lengua vulgar y Gelli, el zapatero filósofo, la expondrá en vívidos diálogos florentinos. En las últimas décadas del siglo XV, un entusiasta discípulo del hermetismo la había predicado por las calles de la capital de la cristiandad, acompañando sus prédicas de extraños ritos y paramentos sacerdotales al tiempo que distribuía entre las gentes oraciones y folletos propagandísticos. Esculpido en las catedrales, adorado en Roma, cantado en Florencia y discutido en el seno de las academias, Hermes Trismegisto acaba haciendo oír su voz desde las venerables cátedras universitarias. Para responder a una moda y a una necesidad, los profesores acaban adoptándolo como tema central en sus cursos. Los oradores políticos y sacros abandonan a Aristóteles y los Padres de la Iglesia para reclamar de Trismegisto las citas encaminadas a embellecer sus discursos.[5]

5. Se trata de alusiones a hechos bien conocidos. Con todo, véase C. Bonardi,

La representación del hombre que bosqueja el «Príncipe de la Concordia» en su famosa *Oratio* está completamente entreverada de tonos herméticos; el destino del hombre no es tanto ser el centro del universo como desbordar el reino de las formas, enseñorearse de la propia naturaleza precisamente porque no se tiene ninguna concreta. La carencia de naturaleza, el hecho de ser un punto de libertad total, provoca la sujeción de todo el mundo de las formas al hombre, de modo que éste siempre que lo desee puede franquear sus límites, ya sea en el sentido de la degeneración hacia lo demoníaco ya sea en la ascensión hacia lo divino supraintelectual. El carácter milagroso del hombre reside precisamente en esta singular suspensión en el centro de las causas definidas y limitadas de las cosas, responsable en cierta forma de que la naturaleza toda, todos sus elementos integrantes y todas las causas finitas dependan de la decisión humana. Puede arrollar con todo y sumirlo en la disolución, pero también puede redimirlo todo mediante una transfiguración liberadora. Todas las cosas son lo que siempre fueron desde el principio, inmutables en su condición: piedra, animal, planta, astro que gira solidario con su propia esfera. El hombre es la nada que puede llegar a serlo todo y se proyecta hacia el futuro. Su humanidad no reside en una naturaleza ya dada, sino en la construcción de la misma, en la elección asumida, en su rebasar los ámbitos de lo real. Su carencia de rostro concreto le convierte en imagen de sus obras, y éstas no son más que las decisiones que adopta sobre las cosas, la huella que deja en el mundo con su acción y trabajo, es decir, en su reelaboración y remodelación del mundo. Cuando, como sucede a menudo, hallamos en un contexto mágico la adopción del motivo de que el universo se derrumba o resurge por voluntad exclusiva del hombre, de Adán, que de él depende que se convierta en reino del demonio o de Dios, nos hallamos ante una afirmación preñada de sentido, y por cierto, muy concreto y

---

«Le orazioni di Lorenzo dei Medici e l'inno finale della "Circe" di G. B. Bebli», *Giorn. Stor. d. Lett. It.*, XXXIII (1899); P. O. Kristeller, «Marsilio Ficino e Ludovico Lazzarelli», *Annali Scuol. Norm. Sup. Pisa* (1938). En 1515 Cornelio Agrippa lee el *Pimander* en la universidad de Pavía (cf. la introducción al curso en *Opera*, Lyon, 1600, II, p. 401).

definido. Una vez hecha pedazos la imagen de un orden que comprende también al hombre, entre la informidad subhumana de lo diabólico y la infinitud absoluta libre de todo vínculo que es lo divino, se nos muestra el hombre, con poder para usar de formas y órdenes para sublimar las cosas en la divinidad o para arrojarlas a la obscuridad de lo anormal, lo monstruoso, lo caótico. La polémica en la que se enfrenta la magia verdadera o natural contra la magia ceremonial es ante todo la defensa de la actividad que se sirve del orden preestablecido para generar una escala ascendente de perfeccionamiento frente a la obra que desciende hacia el abismo de lo pecaminoso e informe. Sea como fuere, la ambigua realidad del hombre se incardina en su ser una posibilidad, una puerta abierta a través de la cual se celebra la inagotable riqueza del ser, que por cierto no se halla definido de una vez por todas e inmutablemente seguro, sino que siempre bascula sobre los límites de un riesgo total.

La distancia que separa la época medieval de la edad nueva es la misma que nos traslada de un universo cerrado, ahistórico, intemporal, inmutable, sin posibilidad de mutación, definido, y un universo infinito, abierto, rebosante de posibilidades. En el primer caso, el mago sólo puede ser visto como tentación demoníaca que quiere resquebrajar un mundo pacificado y perfecto, y de ahí que sea combatido, perseguido y quemado en la hoguera. La magia queda relegada, al margen de las ciencias dignas de ser cultivadas por el hombre; es una caída en lo informe, un prestar oídos a la seducción del diablo, que no es más que la seducción de lo monstruoso. Era imposible llegar a una situación de concordia entre la filosofía medieval, teología del orden estable que en determinado momento cristaliza en el aristotelismo, y la magia. La teología preferirá la anulación del hombre en la inmutabilidad de la especie humana al escándalo de un ser humano que, al tiempo que se desvincula del orden natural, se sirve de él en el momento mismo en que al conocerlo denuncia su provisionalidad. La teología preferirá la racionalidad apañada y segura que anula el devenir histórico y la libertad a la libertad que pone en crisis permanente las estructuras del universo.

En perfecta coherencia con esta postura de la teología, durante

la Edad Media magia y astrología se movieron en los dominios de lo demoníaco y al margen del orden racional. Expulsadas del mundo de las formas, operan más acá de los confines de la razón, entre los elementos, allí donde la contingencia de lo posible abría un respiro a la actividad del hombre. Ellas fueron las ciencias de los «experimentos». En el plano de la ordenada escala de los seres, en el plano de la razón, queda excluida toda posibilidad de cambio, y el futuro se halla íntegramente plasmado en el pasado. La experiencia es un sinsentido, pues la rigurosa cadena de silogismos abarca sin exclusiones la totalidad de los entes del universo. Por consiguiente, el único lugar posible en que ubicar la contingencia experimental es el ámbito de lo infrarracional, y puesto que todo el mundo del Señor es una mansión linda y ordenada, la experiencia sienta sus reales en el reino del mal, sede de lo repudiado en el abismal prólogo del universo, o en un infierno encargado de acoger a cuantos se han enajenado del mundo. Conceder una primacía a la lógica, un carácter privilegiado a la matemática, convertirla en condición *a priori* del cosmos, conlleva el riesgo de destruir el hombre, la historia y, por último, al propio Dios. O, al menos, al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, al Dios Padre que está en los cielos, al Dios persona, al Dios hombre. Frente al universo dispuesto en eternas y armónicas esferas se alza el reino de los demonios, campo de operaciones del mago que, expulsado de la realidad racional, se refugia entre los mudables fantasmas, evoca las sombras, entrevé en los cielos dioses monstruosos, percibe en el fondo del hombre fuerzas turbias y oscuras. A la condena del mago corresponde la época de la magia subhumana, de la nigromancia; a la condena de la astrología corresponde una alianza entre astrología judiciaria y magia ceremonial. Las antiquísimas fuerzas de las tinieblas que pueblan los cielos de monstruosos semblantes son invocadas mediante plegarias y ritos para que actúen sobre fuerzas análogamente oscuras que emergen de las profundidades del opaco mundo de lo informe. Algunas prácticas astrológicas y geománticas se nos muestran similares a doctrinas del inconsciente y traen consigo toda la multiforme y elaborada mitología de un mundo sepultado por la fuerza. Mientras la teología actúa de acuerdo con los cánones de la razón y des-

tierra al irreal terreno del mal todos los impulsos que presionan contra las barreras del orden establecido, la magia se decide a cultivarlos, examinarlos, experimentarlos, utilizarlos. Intenta establecer extrañas uniones, sueña apareamientos monstruosos y generaciones diabólicas entre las diferentes formas vivas, engarzadas en la casta jerarquía de las especies inmutables.[6] Bajo el perfecto y uniforme desplazamiento circular de las purísimas y cristalinas esferas celestes, el astrólogo percibe radiaciones malignas, un Sol que abrasa las fuerzas de los planetas, exhalaciones letales dejadas por los planetas en su curso, estrellas que ríen en sus moradas y lloran en cualquier otro sitio, bestias tremendas de mirada maligna y entre los monstruos de la banda zodiacal furiosas batallas de rayos, divinidades que surgen en extraños tocados: negros etíopes de ojos de fuego y cándidas vírgenes con gavillas de grano en sus manos.

> Hay en el zodíaco treinta y seis imágenes de otros tantos aspectos ... Asciende en el primer aspecto de Aries la figura de hombre negro, erguido, ceñido con vestiduras blancas, muy corpulento, de ojos enrojecidos, robustísimo y colérico ... Asciende en el segundo aspecto una figura femenina, vestida con un hábito rojo por encima y blanco por debajo y que adelanta uno de sus pies ... Asciende en el tercer aspecto la imagen de un hombre blanco, de rostro pálido y cabellos rojos, que lleva en sus manos un brazalete rojo y un bastón de madera, acuciado por la inquietud y la cólera.

Entre las imágenes de Mercurio, aparece la de «un hombre montado sobre un pavo con patas de águila y la cabeza coronada por una cresta que sostiene una llama en su mano izquierda».[7]

6. En algunas de las presentes alusiones estoy refiriéndome al pseudoplatónico *Liber Vaccae* y al célebre *Picatrix*, que he leído, respectivamente, en los manuscritos florentinos: Naz. II, III, 214 y Magl. XX, 20.

7. En esta lista de imágenes de los decanos utilizo libremente la obra de Cornelio Agrippa (*De occulta philosophia*, II, 37), por la interesante razón de haber servido de fuente a Giordano Bruno (G. Bruno, *De umbris idearum*, ed. de Imbriani y Tallarigo, Nápoles, 1866, pp. 135-157). Uno de los textos clásicos aparece en el *Introductorium* de Albumasar («oritur in primo eius decano [Arietis], ut Perse

Ristoro d'Arezzo, en las primeras páginas de su *Composizione del mondo*, escribía que nuestra morada es como una casa bien ordenada, o mejor aún, un templo solemne en el que el cielo, con sus agrupaciones de estrellas, semeja un vitral historiado de imágenes santas que llevan consigo el signo de un Dios que se eleva entre coros de ángeles. A través de aquellas ventanas el astrólogo veía fuerzas horrendas al acecho, procedentes de más allá del limitado círculo de la razón. Para él, el hombre estaba suspendido sobre un abismo, al tiempo que albergaba otro abismo dentro de su ser. Por lo demás, su atención se centraba en sueños y visiones, en la extraordinaria resistencia del cuerpo, en los impulsos brutales, en las pasiones, enfermedades, el dolor y la muerte, y hallaba extraños parentescos entre milagros y monstruos, entre santidad y locura, entre visiones proféticas y alucinaciones. En suma, estaba obsesionado por el mal, por este mal incomprensible en el universo de Dios, pero también lo estaba por la vida, por esta vida que escapa a toda comprensión y no consigue hallar un lugar en el eterno e inmutable ritmo de la razón. Cae así en el opaco reino de lo oculto toda la naturaleza viviente, y tras ella los milagros, y después los símbolos sagrados, la Cruz, la Virgen. Y de hecho, ¿qué tendrán que ver con la racionalidad geométrica de las esferas o con la luz inmóvil del Acto puro, perfecto en sí *ab aeterno*, el Cristo que nace de una Virgen y muere en la Cruz, o el Dios Padre que está en los cielos, ama y es amado, sufre y hace sufrir al hombre, ser insignificante y fugaz? Y mientras el astrólogo ve, más allá de las incorruptibles estrellas, cómo Trivia ríe entre las Ninfas eternas llevando la alegría a su morada, el mago escucha las fuerzas que agitan lo más íntimo de los seres y el vagabundeo de los espíritus por entre las cosas. Mago y astrólogo contemplan las pasiones humanas enlazadas con un más profundo movimiento de todo el

---

ferunt, femina cui nomen splendoris filia ...»), que Boll reproduce en su *Sphaera*, pp. 490 ss., ofreciendo el original árabe y la versión alemana de Dyroff. Ibn Ezra, fuente en la que se inspirara Pietro d'Abano, se basa en Albumasar. Una versión alemana de estos textos se encuentra en Gundel, *Dekane und dekansternbilder*, Glückstadt-Hamburgo, 1936.

ser y procuran aprovechar las energías más complejas que se ubican más allá de la pulimentada superficie de lo concebible.

En las críticas a la astrología suele repetirse que el *tema de la genitura*, es decir, el estado de los cielos en el preciso instante del nacimiento o la concepción, reduce al hombre al plano de los objetos al dar por supuesto el carácter decisivo del mismo sobre toda su existencia. En realidad, las cosas son bastante distintas, y además no puede entenderse el cielo de los astrólogos a la luz de la mecánica celeste postgalileana, cuando de hecho la astrología, más que una naturalización del hombre se mueve en la dirección de una completa humanización del mundo. La esfera celeste poblada de espíritus, completamente llena de vida, no es una naturaleza que oprima al hombre, sino un espacio en el que éste puede expansionarse a través de un continuo intercambio, de un coloquio permanente con los inmortales seres vivos que animan las estrellas y las cosas celestes. Nuestra suerte misma no se halla predeterminada de una vez por todas, sino repartida entre la multitud de divinidades que presiden los distintos momentos. Estos *cronocratores* son como divinos principios que dictan sus órdenes a las fuerzas que regulan los elementos. Pero en la misma medida en que hallamos una mitología ocupando el lugar de la mecánica celeste, el lugar de los cálculos matemáticos y las relaciones cuantitativas lo ocupan órdenes y plegarias, ataques y defensas, en suma, una retórica y una liturgia. El sabio domina las estrellas, como dice una solemne máxima indefectiblemente repetida en los preliminares de los manuales de astrología, porque transforma la línea que desciende desde el astro al hombre en un movimiento ascendente desde el hombre al astro. El sabio no sólo explota el margen de posibilidades que le abre la confluencia de múltiples fuerzas en equilibrio, sino que llama en su favor con astuta estrategia las divinas potencias estelares.

En lugar de detenernos en la parte de la astrología que contempla el momento del nacimiento, centremos por un momento nuestra atención en algunos de los muchísimos aspectos del problema de las elecciones o interrogaciones. Un hombre está en duda acerca de alguno de sus futuros actos, sobre si debe o no marcharse, o casarse, o fundar una ciudad o un reino. Consulta

entonces al astrólogo o al geomante. La genitura, es decir, el momento preciso de su nacimiento, la hora leída en el cuadrante celeste en el momento fatal, ha determinado su destino, o lo que es lo mismo —y se tiene muy presente—, ha orientado su estructura corpórea y sensible, su temperamento, el subsuelo de su vida espiritual. Pero en razón de su dignidad jerárquica, esta última no se halla sometida al elemento físico y orgánico, natural, sino solamente predispuesta. En consecuencia, lo que se pregunta el individuo en cuestión es cómo puede actuar fecundamente en el marco de sus condicionamientos generales y de acuerdo con los límites que le impone la naturaleza.

¿Cómo actúa el astrólogo? Pues bien, sabe que los influjos astrales actúan sobre fuerzas profundas, que la línea de orientación natural omnipresente en el cosmos repercute con profunda huella tanto en el que consulta como en él mismo, el consultado. Sabe también que las fuerzas cósmicas directrices están actuando sobre todo y sobre todos, y que lo único que precisa es saber oír y comprender la voz de la estrella. Pero para oír dicha voz es necesario acallar la propia, es preciso que el límite conceptual deje emerger los movimientos elementales. Intenta, pues, eliminar de la interrogación el control lúcido de la conciencia, le hace marcar puntos en la arena de acuerdo con ciertos procedimientos hasta que, fijada la situación, le sugiere los medios adecuados para dominar las estrellas.

Como un Dios terreno, el sabio, tras conocer los órdenes naturales que le prestan obediencia, los supera.

Los historiadores se admiran de que un pío franciscano como Roger Bacon, un cardenal de la Santa Iglesia Romana como Pedro d'Ailly o un dominico fundamentalmente ortodoxo como Tommasso Campanella, hayan admitido la impía doctrina del horóscopo de las religiones, es decir, hayan creído que el cambio de cultos en la tierra y el advenimiento de nuevos profetas quedan determinados por las grandes conjunciones, por el encuentro entre los planetas superiores al Sol. ¿Por qué razón el Padre que está en los cielos no iba a poder orientar las fuerzas de la naturaleza de manera que indicaran el nacimiento de aquel Hijo, anunciado por lo demás a los Magos de Oriente por una estrella? La naturaleza,

tanto para el astrólogo como para el mago, está completamente interrelacionada y conjurada con el hombre, quien escrutando su alma profunda puede persuadirla con plegarias y encantamientos y sacar partido de su viva plasticidad.

A este respecto, la medicina mágica atesora una serie de aspectos muy reveladores. El médico se sirve de imágenes y plegarias para ensalzar las fuerzas profundas y las virtudes escondidas, para estimular los espíritus del enfermo y provocar la modificación y curación de los órganos dañados. Avicena, el gran médico cuyos libros reinaron en las facultades de medicina hasta bien entrado el siglo XVII, repetía una y otra vez que el alma es omnipotente y que las palabras, signos y símbolos pueden ayudar a recuperar la salud. Antonio Benivieni, hombre transido de piedad savonaroliana, médico y científico insigne, nos cuenta que fray Domenico da Pescia curaba orando fervorosamente en compañía del enfermo para, a continuación, hacer la señal de la cruz sobre la parte del cuerpo afectada; entre su pacientes sanados estaba el ilustre y doctísimo Roberto Salviati. El pío Ficino, médico también, no vacila en relacionar estas prácticas con el valor y significado que astrólogos y médicos atribuían al signo de la cruz al margen de toda referencia a la fe cristiana. Tanto Benivieni como Ficino y, más tarde, Pomponazzi, remitiéndose a la autoridad de Avicena y de Roger Bacon, interpretaban el fenómeno como una tensión nerviosa, o de los espíritus, realizada mediante medios adecuados y capaz de determinar una modificación en las condiciones corporales, por lo demás sujetas a la acción de los espíritus mismos.[8]

El armazón intelectual del enfoque teologicista medieval, como el racionalismo a ultranza de tiempos más recientes, despedazan la realidad oponiendo unos cuadros lógicos, conceptuales e inmutables a la cambiante plasticidad de la vida; alma contra cuerpo,

8. Ficini, *De vita*, III, 18: «crucem ... figuram tum stellarum fortitudine factam, tum earundem fortitudinis susceptaculum, ideoque habere summam in imaginibus potestates ac vires, et spiritus suscipere Planetarum». Es muy conocido el *De abditis* de A. Benivieni, pero me sirvo también del tratado médico-mágico basado en Avicena escrito por el médico A. Cattani, que como ya he indicado anteriormente se publicó en Florencia a comienzos del siglo XVI.

razón contra pasiones, espíritu contra naturaleza, rigor uniforme de las leyes contra la absurdidad de los milagros, conocimiento frío contra cálida acción. Por el contrario, la postura mágico-astrológica postulaba una solidaridad y unidad cósmicas, en la que el parpadeo del más lejano astro repercutía en el lugar más recóndito del mundo y, viceversa, todo movimiento del espíritu reverbera en vibraciones infinitas. No existen divisiones profundas, sino una amplia gama de correspondencias en la caudalosa corriente de la vida total.

A principios del siglo XIV el astrólogo y médico Pietro d'Abano, a quien la ciencia fisiognómica había enseñado a detectar en los rostros humanos la intimidad de los corazones y un sentido oculto en todo lo visible, escribía que «con prácticas adecuadas, se consigue aplacar a las estrellas y moverlas en nuestro beneficio». Cuando en 1509 Isabella d'Este se dolía de la cautividad de su esposo, Pellegrino de' Prisciani, el insigne astrólogo al que había recurrido en busca de ayuda, le recuerda las palabras del *Conciliatore*:

> Cuando los reyes de Grecia deseaban obtener alguna gracia de Dios para alguna de sus empresas colocaban la cabeza del Dragón en mitad del cielo, con Júpiter, o bien cuando Júpiter presentaba un aspecto favorable y la Luna estaba en conjunción con Júpiter o —alejándose de Júpiter— en conjunción con el señor del Ascendente y además con la figura amistosa de la cabeza del Dragón. Decían entonces que su petición había sido escuchada por Dios ... Por la gracia de Dios y para alegría y consuelo de Vuestra Ilustrísima Señoría dicha poderosa cuanto bendita configuración, esperada por muchos astrólogos y sabios, muchas veces y durante muchos y muchos años, se presentará el sábado ... El sábado predicho Vuestra Alteza tendrá a bien en efectuar sus oraciones con la más ardiente devoción posible y cuando se aproxime la hora indicada, de rodillas, con las manos juntas y los ojos dirigidos al cielo, efectuará su confesión de todo corazón, diciendo *confiteor*. Después solicitará del Altísimo y eterno Dios con las palabras más apropiadas que se le ocurran, que se digne devolverle su amadísimo esposo libre, sano y salvo. Efectuará su petición repitiéndola tres veces y la gracia le será concedida realmente al cabo de poco tiempo.

Como puede verse, la práctica astrológica está muy lejos de considerar que los sucesos se hallan dominados por un hado férreo, por fuerzas enmarcadas en un riguroso e inamovible mecanismo. Se pronuncian conjuros y encantamientos y se construyen talismanes porque todo está vivo y animado. Todo en el universo es solidario, y a través de los astros, ministros vivos de Dios, el hombre puede invocarle. En uno de los manuales más famosos de magia medieval hallamos la siguiente plegaria al Sol, que debía ser pronunciada como prólogo a las prácticas encaminadas a obtener los favores de los reyes: «¡Oh Sol!, tú que eres la raíz del cielo, santo y venerado por encima de todas las estrellas y planetas ... tú que eres la luz del mundo ... te invoco con todos tus nombres ... te conjuro en nombre de Aquél que te ha otorgado la luz y la vida».

Quizá nada tenga de casual que fuera un franciscano, Roger Bacon, quien tejiera la más fervorosa defensa de la astrología y la magia tras haber abierto sus ojos y su mente a la constante mudanza vital de las cosas del mundo. Si se considera que en último término las relaciones entre los entes son de orden personal, si quedan al margen números, razones y medidas, para ceder su lugar al hermano Sol y la hermana Luna, al hermano Lobo y a la Hermana Agua, a todos los hermanos y hermanas entes creados, sobre los que reina amorosamente Dios padre, en vez de un entramado de esencias lógicas aparecerá ante nuestros ojos un juego permanentemente renovado de existencias, un juego abierto a todas las posibilidades y a todas las persuasiones. A lo largo de todo el Renacimiento, hasta llegar incluso a los umbrales de la física newtoniana, gozó de general predicamento la teoría según la cual todo está vivo y animado, todo es plástico y mudable. ¿Y qué puede significar esta tesis, a la que tan solemne ropaje poético diera Campanella, sino que el universo es infinito, auténticamente absoluto, carente de toda barrera o límite interno y externo? Esto es precisamente lo que sostendrá Bruno con solemnes acentos cuando se vanagloríe de haber derrumbado todas las murallas del mundo. Este hundimiento y la expulsión de todos los monstruos no significa expulsar la vida y sus raíces fuera de los muros de un férreo castillo conceptual, sino reivindicar la

unidad del ímpetu vital que se nos muestra a un mismo tiempo como forma y materia del universo, libre posibilidad sin límites, flujo de energía que plasma todo orden y lo sobrepasa, acto constitutivo del ser que impide la muerte del ser estático. Y también significa rechazo de una contemplación inerte de esencias definidas; significa confluencia operativa de conocer y hacer, ciencia al servicio de la infinita y mágica transformación del todo.

> Esta es la filosofía que abre los sentidos, da contento al espíritu, magnifica el intelecto ... Y veremos que la muerte no sólo no nos alcanza a nosotros sino a sustancia alguna, que nada mengua sustancialmente, antes bien, al discurrir por el espacio infinito todo muda simplemente de aspecto ... No hay puntos finales, término, orillas o murallas que nos defrauden y puedan privarnos de la abundancia infinita de las cosas. Fecunda es la tierra y su mar; perpetua la llama del sol, pues eternamente se suministra yesca a los voraces fuegos y humores a los menguados mares, porque siempre nace desde el infinito nueva provisión de materia.

Cuando leemos *materia*, no debe conducirnos a engaño la palabra. En el infinito en que vivimos, y que vive en nosotros, «no hay materia porque nada está figurado ni es figurable, nada se halla terminado ni puede concluir. No hay forma, porque no informa ... [sino que] es forma de tal manera que no es forma; es materia sin serlo; es alma que no es alma, pues es el todo», uno, infinito, vivo, absoluto.

Demasiada historiografía escrita a partir de comienzos del siglo XIX, y quisiera decir desde el racionalismo ilustrado para acá, ha querido entender el Renacimiento como el punto de arranque del divórcio entre un modo de raciocinio puro, cartesiano, científico y una serie de fuerzas oscuras, vitales, almas de los cielos y de las cosas, o como decía Burckhardt, restos de antiguas y tenebrosas supersticiones medievales. Pero en realidad el combate se libra contra aquel divorcio y aquel contraste en busca de una nueva convergencia. En aquellos siglos se destruye la seguridad que se desprende de un cosmos ahistórico de estructuras inamovibles y descompuesto en una jerarquización conceptual que

Como puede verse, la práctica astrológica está muy lejos de nsiderar que los sucesos se hallan dominados por un hado féeo, por fuerzas enmarcadas en un riguroso e inamovible mecasmo. Se pronuncian conjuros y encantamientos y se construyen lismanes porque todo está vivo y animado. Todo en el universo solidario, y a través de los astros, ministros vivos de Dios, el mbre puede invocarle. En uno de los manuales más famosos e magia medieval hallamos la siguiente plegaria al Sol, que debía r pronunciada como prólogo a las prácticas encaminadas a obter los favores de los reyes: «¡Oh Sol!, tú que eres la raíz del elo, santo y venerado por encima de todas las estrellas y plaetas ... tú que eres la luz del mundo ... te invoco con todos s nombres ... te conjuro en nombre de Aquél que te ha otorga la luz y la vida».

Quizá nada tenga de casual que fuera un franciscano, Roger acon, quien tejiera la más fervorosa defensa de la astrología y la agia tras haber abierto sus ojos y su mente a la constante muanza vital de las cosas del mundo. Si se considera que en último rmino las relaciones entre los entes son de orden personal, si iedan al margen números, razones y medidas, para ceder su lur al hermano Sol y la hermana Luna, al hermano Lobo y a la ermana Agua, a todos los hermanos y hermanas entes creados, bre los que reina amorosamente Dios padre, en vez de un enamado de esencias lógicas aparecerá ante nuestros ojos un juego ermanentemente renovado de existencias, un juego abierto a tos las posibilidades y a todas las persuasiones. A lo largo de do el Renacimiento, hasta llegar incluso a los umbrales de la sica newtoniana, gozó de general predicamento la teoría según cual todo está vivo y animado, todo es plástico y mudable. Y qué puede significar esta tesis, a la que tan solemne ropaje oético diera Campanella, sino que el universo es infinito, auténcamente absoluto, carente de toda barrera o límite interno y exrno? Esto es precisamente lo que sostendrá Bruno con solemes acentos cuando se vanagloríe de haber derrumbado todas las urallas del mundo. Este hundimiento y la expulsión de todos s monstruos no significa expulsar la vida y sus raíces fuera e los muros de un férreo castillo conceptual, sino reivindicar la

unidad del ímpetu vital que se nos muestra a un mismo tiempo como forma y materia del universo, libre posibilidad sin límites, flujo de energía que plasma todo orden y lo sobrepasa, acto constitutivo del ser que impide la muerte del ser estático. Y también significa rechazo de una contemplación inerte de esencias definidas; significa confluencia operativa de conocer y hacer, ciencia al servicio de la infinita y mágica transformación del todo.

> Esta es la filosofía que abre los sentidos, da contento al espíritu, magnifica el intelecto ... Y veremos que la muerte no sólo no nos alcanza a nosotros sino a sustancia alguna, que nada mengua sustancialmente, antes bien, al discurrir por el espacio infinito todo muda simplemente de aspecto ... No hay puntos finales, término, orillas o murallas que nos defrauden y puedan privarnos de la abundancia infinita de las cosas. Fecunda es la tierra y su mar; perpetua la llama del sol, pues eternamente se suministra yesca a los voraces fuegos y humores a los menguados mares, porque siempre nace desde el infinito nueva provisión de materia.

Cuando leemos *materia*, no debe conducirnos a engaño la palabra. En el infinito en que vivimos, y que vive en nosotros, «no hay materia porque nada está figurado ni es figurable, nada se halla terminado ni puede concluir. No hay forma, porque no informa ... [sino que] es forma de tal manera que no es forma; es materia sin serlo; es alma que no es alma, pues es el todo», uno, infinito, vivo, absoluto.

Demasiada historiografía escrita a partir de comienzos del siglo XIX, y quisiera decir desde el racionalismo ilustrado para acá, ha querido entender el Renacimiento como el punto de arranque del divórcio entre un modo de raciocinio puro, cartesiano, científico y una serie de fuerzas oscuras, vitales, almas de los cielos y de las cosas, o como decía Burckhardt, restos de antiguas y tenebrosas supersticiones medievales. Pero en realidad el combate se libra contra aquel divorcio y aquel contraste en busca de una nueva convergencia. En aquellos siglos se destruye la seguridad que se desprende de un cosmos ahistórico de estructuras inamovibles y descompuesto en una jerarquización conceptual que

rechaza todo cuanto escape de la forma universal. Se destruye la idea de un hombre pura contemplación que debe castigar su carne y su pasión y mostrarse ciego ante toda seducción de la vida para unir la propia razón impersonal a la razón universal. Contra un esquema de hombre que se mueve en un mundo de esquemas geometrizables, se eleva la exaltación del ideal hermético, en el que la voluntad, la obra, el acto, producen y disuelven las formas, crean y se crean, se mueven libremente hacia un futuro preñado de infinitas posibilidades dentro de una apertura sin confines. Al hombre que actúa es imprescindible que le corresponda un universo inextinguible, en el que no existan fuerzas imposibles de controlar si se obra sabiamente, donde no pueda vencerse cualquier destino, donde no haya estrella que no comprenda nuestro lenguaje ni energía de la que no nos podamos servir. En el seno de la infinita unidad viva son auténticamente franqueables todos los límites.

En un pasaje famoso Bruno nos recuerda que el sabio no es quien indaga para acabar encerrando el todo en los difuntos límites de un concepto, sino quien lo hace para redescubrir la infinitud viva del universo, para fundirse con la gran potencia creadora y convertirse él mismo en creador. Así Acteón seguía a Diana, pero cuando la contempló desnuda le despedazaron los perros.

> Los perros, pensamientos de las cosas divinas, devoran a Acteón, liberándolo ... de los lazos de los sentidos perturbados. Entonces ya no ve a su Diana por huecos y ventanas, sino que tiradas a tierra las murallas, es todo un ojo a quien se ofrece todo el horizonte. De forma que contempla todo como uno y ya no ve por distinciones y números ... ve a Anfitrite, la fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, la Mónada, verdadera esencia del ser de todas las cosas.

La infinita potencia del hombre se ampara en la unidad del Acto, y de ahí el dominio que consigue el sabio sobre las estrellas, la plasmación de los elementos por parte del mago, la unidad del ser y del pensar, la apertura total de la realidad. Estos, y no otros, eran los objetivos que perseguía la defensa de la magia que el Renacimiento insertó en su celebración del hombre.

VII

LEYES, DERECHO E HISTORIA EN LAS DISCUSIONES DE LOS SIGLOS XV Y XVI

Del volumen *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Nápoles, 1969, pp. 237-260.

1. Cuando se trata de examinar las disputas sobre el derecho durante los siglos XV y XVI, se hace muy difícil olvidar los términos en que solían presentar sus críticas los «humanistas» y las respuestas de los defensores de los antiguos, que en este caso eran los «medievales». Bien conocidos son los preceptos que ofrecía Matteo Gribaldi Mofa a mediados del siglo XVI en su *Methodus ac de ratione studendi in iure*. Puede afirmarse que en este texto se recoge siglo y medio largo de observaciones. Leemos: «leges iurisconsultorum ex variis fragmentis compilatas, annaliumque imperitos interpretes mire hallucinatos» (I, 15); y también: «leges, librariorum incuria depravatas, eruditorum iudicio castigandas, et ab Accursii reliquorumque interpretum nugis ac ridiculis expositionibus maxime discedendum» (I, 16). De ahí la necesidad, no sólo de una gran pericia lingüística, anticuaria e histórica, sino también de una amplia y sólida cultura literaria: «philosophos, oratores, historiographos, poetas, aliosque idoneos auctores ... legendos» (I, 20).

Frente a esta postura, ¿cómo olvidar la impetuosa respuesta que le diera Alberico Gentili cuarenta años después, en 1582, al redactar sus diálogos *De iuris interpretibus*? De un lado, los gramáticos a la sombra de las escuelas; de otro, los juristas ejerciendo su labor en las asambleas públicas. «Triumphent igitur in suis scholis aut Academiis; ipsi in foro, in luce civitatis nulli sunt. Et cur essent, si simulatam praeponunt nobis philosophiam, fucatam, pictam, nescio contemplationem quandam inanissimam pro ipsa actione, ipsa vera, aperta, solida philosophia civili.» Las imágenes, e incluso las palabras mismas, que emplea Gentili son las mismas que intercambiaban «gramáticos» y «filósofos» en la polémica mantenida casi un siglo antes. Los primeros se extra-

viaban en las ornamentaciones del discurso y en las minucias de la erudición; los segundos, estaban consagrados al conocimiento de lo verdadero y a la realización del bien. Es indudable que Gentili tenía muy presentes los famosos argumentos desplegados en la polémica de Pico con Ermolao Barbaro, pues ante la acusación hecha a Accursio y Bartolo de desconocer el griego replica con una cita casi literal: «Quid enim Avicenna, Averroes, Thomas, summus medicus, philosophus, philosophotheologus, et duo illi arabicum vix patrium sermonem tenebant, Thomas ... nec graecum nec alium, sed vix latinum?».

Se presenta aquí una fuerte tentación de reducir la antítesis a una confrontación entre las indebidas presunciones de los «humanistas», es decir, de los nuevos pedantes, y la sólida herencia representada por la gran tradición de los juristas medievales. Tras Gentili se perfila Bruno, incluida la defensa hecha de Aristóteles frente a las superficiales críticas de los «gramáticos». Nada tiene de casual que los seis diálogos de Gentili abriguen la pretensión de rebatir punto por punto los «tópicos» de la polémica mantenida durante los dos siglos precedentes: el jurista sólo debe prestar atención a los libros de «prudencia civil»; el jurista no precisa para nada un refinado conocimiento de la lengua latina; el griego no le sirve para nada al jurista; al jurista no le es de la menor utilidad la dialéctica; el jurista no tiene ningún motivo para estudiar historia; al encargado de interpretar las leyes le serán mucho más útiles las obras de los medievales que las de los «modernos». «Laboriosum recentissimum opus, antiquorum subtile et doctum. Esto igitur cum antiquis ... ne discesseris unquam.»

Es evidente que nos hallamos ante la misma situación que se produce en los terrenos de la filosofía y la investigación científica, o si se quiere, el tema del derecho no es más que uno de los capítulos de la *querelle* entre antiguos y modernos. Sin embargo, ¿son ajustados a verdad los términos en que se plantea la polémica? ¿Acaso Valla buscaba solamente la elegancia gramatical? ¿Podía rebatírsele enfrentándolo a la solidez jurídica de un Bartolo? ¿Deberemos seguir considerando válidos los antiguos términos de la discusión para seguir decantándonos bien por los glosadores bien por los humanistas, y repetir por enésima vez la

abstracta disquisición sobre «Medioevo» y «Renacimiento»? ¿Acaso no será más productivo observar si tras las tesis indicadas no se esconde muchas veces un discurso más sutil y complejo, y por encima de todo un significado distinto?

2. Es bien conocida la carta en la que Cantiuncula, es decir, Claudio Chansonnette, habla a Cornelio Agrippa de sus estudios de derecho. Escribiéndole en 1518 desde Basilea, le indica que para perfeccionar y corregir sus estudios en disciplinas jurídicas dedica todo su tiempo libre a las letras, sin las cuales el estudio del derecho le parece mutilado e insuficiente («politiores litterae, sine quibus ... iuris studium velut truncatum et mancum est»).

Sin embargo, el mayor interés de esta epístola tan citada no reside en su asunción del tópico humanístico ni en el reconocimiento de una necesaria armonización entre estudios jurídicos y cultura literaria. El valor del texto de Chansonnette cabe más bien buscarlo en su análisis ulterior, donde aunque sea con sordina pone en cuestión los límites y engaños de toda una corriente crítica. La barbarie, observa Cantiuncula, ha echado raíces como la mala hierba en el derecho civil y en su elegante pureza. Las raíces han penetrado ya tan a fondo que no es posible arrancarla sin gran peligro. Por tanto, lo más conveniente será despejar, podar y dispersar las sombras más densas («luxuriantem resecare ramum, sylvam praeputare, densiora umbracula rarifacere, lumini operari»). Y precisamente así es como ha actuado «triumviratus ille pulcherrimus, apud Gallos Budaeus, Zasius apud Germanos, ac apud Italos Andreas Alciatus». Se trata del «triumviratus constituendae rei pandectariae» que ha decidido no arrancar de cuajo la parietaria y con ello correr el riesgo de destruir todo cuanto de vital existía en la tradición jurídica medieval, sino que escamonda su exhuberancia evitando toda temeridad, actuando con cautela, como escribiera Zasio («eo passu procedemus ut nec gradus suspendamus, nec temerario excursu praecipitemus»), y por lo demás, cuando venga al caso, utilizando sin reparos la obra de Bartolo, Baldo u otros comentaristas («si quando necessitas exigat ... Bartoli potissimum et Baldi et aliorum doctrinis»).

Obviamente, Chansonnette se alineaba con los antibárbaros, pero no estaba dispuesto a seguirles hasta el extremo de su furor. Agrippa, que no era italiano ni «literato», si bien plenamente impregnado de cultura humanística, se da perfectísima cuenta de su postura, y le responde de inmediato con una epístola también fechada en 1518 y asimismo de gran relieve. Los estudios de derecho, vinculados al provecho público y privado, no deben llevarle a olvidarse de sí mismo, el más auténtico provecho a que se puede dedicar. Con gran ironía aunque con otra tanta seriedad, le advierte que cuando uno se mezcla en los infinitos litigios de los hombres, cuando dedica a su país con plena y egregia sinceridad vigilias y desvelos, corre el riesgo de perder la libertad y acabar como juez en los infiernos, haciéndoles compañía a Minos y Radamanto, por lo demás doctísimos hombres de derecho («Cave igitur, dum infinitis hominum iurgiis te ingeris, et reipublicae tuae continuis vigiliis et solicitudinibus egregie et sincere consulis, amissa animi et corporis propria libertate, destineris iudex apud inferos»).

Agrippa no pretende con tales frases alejar a Cantiuncula de los estudios jurídicos, sino tan sólo recordarle los límites del derecho. Ninguna disciplina, le dice, tiene un sentido duradero o un valor decisivo, «nisi illa quae in abdito intellectu, essentiali cognitione, intrinsecus recepta est». La disciplina a que se alude es la filosofía, o la teología, pero la antítesis, y así se remarca, no debe establecerse como confrontación entre «barbarie» y «letras», sino entre dos tipos distintos de conocimiento y dos métodos. Por un lado, algo extrínseco, y por otro, un conocer caracterizado por una precisa concatenación: «abditus intellectus, essentialis cognitio, intrinsecus recepta». Unos pocos parágrafos más adelante, Agrippa le hará otra importante advertencia a Chansonnette sobre la ubicación ideal de los estudios: «demum hortor te ut, post visam Germaniam ac Galliam, totamque illam barbarorum nostrorum colluviem, tandem in Italiam te conferas; quiam si quando apertis oculis introspexeris, omnis alia patria turpis vilisque erit, si ad hanc contuleris».

El texto de Agrippa es notable por otros muchos aspectos, y no debe perderse de vista su estancia en Pavía, sede de una

célebre escuela de derecho que en la centuria anterior había conocido la docencia de Catone Sacco, las ásperas polémicas de Valla y las, aunque modestas, nada despreciables investigaciones de Vergio. Estamos en 1518, y frente a la primacía italiana de tiempos precedentes comenzaba a alzarse la candidatura de un predominio francés, que se trasluce en la obra de una serie de escritores que no le eran desconocidos. Con todo, la parte más notable de esta epístola se halla en otro aspecto, en los gérmenes que apunta de aquella incisiva crítica sobre el valor de la ciencia jurídica destinada a llenar toda una serie de capítulos del *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Tal vez sea necesario para comprender la cuestión a fondo determinar ante todo, y con claridad, el significado e intención de ese célebre libro. Pero en todo caso, incluso en una primera lectura resaltan con nitidez algunas de sus principales tesis, y son tesis que vale la pena recordar.

Ciertamente, observa Agrippa, el derecho se arroga una especie de supremacía sobre todas las ciencias. No obstante, con sólo examinar la tradición jurídica, se captan de inmediato las contradicciones que culminan en el conflicto permanente entre leyes y justicia. De hecho, las leyes civiles no descienden de los cielos ni están escritas en lugar alguno con caracteres indelebles. El conjunto de la jurisprudencia civil sólo depende de la voluntad y opiniones de los hombres, «nulla alia ratione urgente quam vel honestate morum, vel commoditate vivendi, vel authoritate principis, vel vi armorum».

Aún más, dada su rigidez formal, las leyes no pueden cubrir la infinidad de casos posibles entre los hombres, por lo que de continuo chocan con la realidad: «como nos refiere Livio, Catón confesaba que no existe ley adaptada a todos los casos y de la que no se deriva una pugna permanente entre la equidad y el rigor del derecho. También Aristóteles, cuando en sus libros morales define la equidad, la denomina elemento corrector de la ley justa, que actúa allí donde ésta no puede llegar porque ha sido promulgada para la universalidad de los casos posibles. Por tanto, resulta evidente que la fuerza del derecho y la justicia no derivan tanto de las leyes cuanto de la probidad y equidad de los jueces».

Vemos, pues, que a la norma extrínseca y a la rigidez formal

se les opone sistemáticamente la interioridad, la probidad del juez. Pero Agrippa va más allá y vincula todas las leyes, el derecho en su conjunto, a la corrupción de la naturaleza humana, al pecado: «tota autem utriusque iuris peritia, non nisi circa caduca, fragilia, fluxa, inania ac profana negotia, vulgique commercia atque contumelias, tum circa hominum caedes, furta, compilationes, grassationes, factiones, conspirationes, iniurias, proditiones versatur ... Et caeci homines, quae putaverunt se per leges et canones posse evitare, sibi protinus paraverunt et incurrerunt, quia non sunt hae leges et canones a Deo nec ad Deum, sed a corrupta hominum natura ingenioque profecta, et ad quaestum et avaritiam excogitata». La historia se halla indisolublemente ligada a la culpa, y las leyes están insertas en esta concatenación de cosas. Historicidad y mutación de las leyes; antinomia entre leyes y justicia; función de la equidad, es decir, reivindicación del valor de la norma interior que vive en la conciencia del juez. He aquí los temas que reasume Agrippa en un texto ejemplar y largamente difundido y discutido.

3. El *De vanitate et incertitudine scientiarum* aparece en Colonia en 1531; en julio de este mismo año, se publica en Amberes el *De disciplinis* de Juan Luis Vives. El libro séptimo del primer tomo, es decir, el «De causis corruptarum artium», está dedicado por completo a analizar la corrupción del derecho civil («de jure civili corrupto»), y allí se recogen también de forma sistemática todas las observaciones emitidas a lo largo de un siglo de ásperas disputas. En el centro de la polémica está la relación entre *aequitas* y *lex*. Es indudable que las leyes cambian de acuerdo con los tiempos, lugares y costumbres, pero no lo es menos que su fundamento es único y universal y que la *aequitas* se erige como fuente y alma de todo sistema legal. «Aequitas universalitas est quaedam, lex deductio et species. Sed iis rivis, et quasi incilibus, aquam continenter ex illo aequitatis fonte suppeditare oportet, sine qua inciles in continuo arescerent. Etenim aequitas legum anima, vis, vigor, qua sublata concidant necesse est leges, quae per aequum vel bonum non spirant ac reguntur. Lex de omnibus cavere non potest; aequitas omnibus praesto est.»

A las leyes no les cabe otra posibilidad que la de variar con la época y el lugar, y ello precisamente porque no son más que cristalización en formas genéricas del mudable río de la equidad. Han ido transformándose de acuerdo con las vicisitudes concretas de los pueblos y se han ido adaptando en cada nación a sus peculiaridades. «Interdum hoc visum est uno tempore, aliud alio, ut mutantur hominum judicia, quum caeteris in rebus, tum potissimum in iis quae ad mores et vitae officia pertinent, in quibus non possunt afferri demonstrationes, sed verisimilitudine quadam coniecturam dicimus.» Entre otras cosas, se hace aquí hincapié en dos tipos de proposiciones: las demostrables racionalmente, *a priori,* formales e inmutables, y las simplemente verosímiles y conjeturales, que se hallan indisociablemente vinculadas a la experiencia concreta del devenir histórico.

Vives insiste extensa y eficazmente en la variación de los actos prescritos o prohibidos por las leyes y sobre el variar también de las penas. Y no sólo *procedente tempore*, sino también según los diferentes lugares «Fredericus Tertius furtis suspendium addidit, qua poena per Europam utimur. Est gens in qua furari habetur festivum factum, ut pueris olim Lacedaemone et in Aegypto ... Ducuntur legislatores aut populi studiis aut necessitatibus. Lacedaemoniae leges erant omnino bellicae, quo nomine a philosophis merito reprehenduntur. Quae regiones sine mercatura tutari vix possunt, ut Belgica, in iis leges impense favent negotiationi. Valuit in quibusdam odium hominum, vel ordinum, ut quae a Roma contra plebem sunt a patritiis decreta, vel quae a plebe contra patritios scita». Como puede verse, el análisis de Vives llega hasta el fondo. En las distintas legislaciones se reflejan ineludiblemente los intereses económicos de los pueblos, los intereses de las sucesivas clases dominantes, las necesidades contingentes y las características de orden local. De ahí la necesidad de no privilegiar ningún *corpus* histórico de leyes, de no extrapolar arbitrariamente el valor de ninguno de ellos y de no olvidar jamás las particulares coyunturas en que cada uno se ha venido formando. Desde esta perspectiva, la legislación romana sufre una nueva reconsideración en razón del momento concreto en que es promulgada cada ley. Cuando el *princeps* comenzó a disfrutar de un poder prepon-

derante, no sólo se consideró a sí mismo *solutus legibus* sino que, al constituirse en fuente de la ley, se inclinó exclusivamente hacia una consolidación de su poder personal al tiempo que se autodivinizaba: «leges aliae super alias de capite, de dignitate, de maiestate Principis, exquisita verborum novitate, et inauditis poenis ac minis sancitae, usque ad communicationem divinitatis». El *princeps* no constituyó la encarnación de la *aequitas,* sino que expresaba solamente la voz de sus deseos particulares. De hecho, la *aequitas* implica los conceptos de paridad y utilidad común («leges ... ex aequitate pari atque utili»), claramente opuestos a las pasiones personales de los príncipes («leges ... ex cupiditatibus ... Principum deductae»).

Vives no se detiene aquí en su análisis del derecho romano, sino que procede a confrontarlo, al menos en algunas de sus fases, con el derecho griego, y revela que la preocupación básica de aquél no es tanto la salvaguarda del hombre como la tutela de la propiedad. Al respecto, convendrá señalar que Vives introduce un par de interesantísimos temas: por un lado, la antítesis entre los mundos griego y romano; por otro una historización, aunque sea embrionaria, de las leyes romanas al referirlas a los diferentes momentos de la vida de Roma y ponerlas en conexión con los cambios de intereses según los grupos dominantes en cada momento. «Romanae leges omnes sunt de constituendis litibus de iis quae ad pecuniam pertinent, ut sua unicuique manerent tuta. Nullum est in eis caput de morum compositione, de animo ad virtutem formando, quum tam multa sint ea de re in legibus Lycurgi et Solonis, unde sumptae fuerunt duodecim tabulae. Credo quod Romani libertatem illam suam tam jactatam, eam demum existimabant, quam pessime quisque ut vellet vivere, modo sine alterius iniuria.»

En resumen, el derecho romano es una confusa mezcla de normas, privadas de todo principio moral, que se promulgaron para permitir a ciertos grupos de individuos usar de sus bienes según un capricho desenfrenado. Y aunque este pensamiento provenga del Vives comentador del *De civitate Dei*, debe señalarse que muy otra consideración le merecen las leyes griegas y las de la más antigua legislación romana. En otras palabras, en Vives

no hallamos tanto una condena del mundo pagano cuanto la condena, no infrecuente entre los republicanos italianos, del Imperio romano y su ley.

Nada tiene de casual que al profundizar en su crítica del derecho romano, Vives haga suyas en gran parte las observaciones más francamente «formales» de los humanistas cuatrocentistas. Y observa que mientras las leyes debieran ser pocas, claras y ajustadas a las *mores* de los pueblos, nos encontramos con un *corpus juris* constituido por un montón de materiales pertenecientes a situaciones y momentos diversos, convirtiéndose en algo casi incomprensible con el paso del tiempo («et quum tot sint leges, etiam obscuratae sunt»). Los textos griegos no se comprenden, y los latinos se mal interpretan. Los autores modernos, desde Valla a Budé, desde Zasio a Chansonnette, han intentado iluminar y ordenar aquel inextricable y oscuro jeroglífico. En realidad, si bien es posible comentar textos aislados, es del todo imposible superar las irreparables antinomias que despedazan en innumerables contradicciones el cuerpo jurídico romano: «sudant satis et veteres et recentes Zasius et Cantiuncula in concordia magis quam qui receperunt se Platonem et Aristotelem in consensionem redacturos, et quasi repositurus in gratiam». Este es en el fondo el nudo puesto de manifiesto por Vives: la absurdidad de reducir a sistema una serie de elementos que, por el contrario, deben ser contemplados en sus tiempos y situaciones concretas. La insuficiencia del comentario medieval ha de verse sobre todo en no haber comprendido que para glosar un término o una fórmula jurídicos es necesario remontarse al contexto histórico-lingüístico que los ha generado. Ésta ha sido la primera y principal limitación de los comentaristas, su impericia lingüística («inscientiae Graecitatis accessit imperitia Latini sermonis») y su impericia histórica («historiam et temporum rationem oblivio oppressit»). De ahí que sus comentarios sean arbitrarios y extrínsecos: «nihil est ita dilucide ac diserte repugnans, quin si permittatur tibi quocumque libuerit flectere et torquere ... praesertim cum Accursius et quidam veterum impudenter sibi sumant quocumque visum est sibi modo interpretari quam libet absurde».

Por lo demás, ¿a qué vienen tantas energías dedicadas al de-

recho romano? De hecho, las leyes de Roma no son ni han sido nunca las leyes de la humanidad como tal. La pretensión del derecho romano a disfrutar de una posición privilegiada es completamente absurda y carente de fundamento. En este punto, Vives es tajante. Los juristas pierden su tiempo estudiando derecho romano: «miselli quid facient, ubi nullus est legum Romanorum usus, ut apud Turcas, apud Christianos etiam fere omnes, in quibus unaquaeque gens, alia mores sibi observavit secundum quos viveret, alia leges invenit commodiores sibi quam essent Romanae illae? Nec iniuria, quippe quae Romanis olim congruebant, non omnibus iam congruunt: mutata est ratio vivendi, status rerum mutatus». No puede dejarse de lado su insistencia en este punto. Aunque la equidad —a su vez fuente permanentemente viva— es universal y constitutiva de la estructura misma del hombre, las leyes cambian con el tiempo y el lugar: «mutata est ratio vivendi, status rerum mutatus». El estudioso de las leyes se halla por tanto en una situación especial, distinta de la de quien, de una vez por todas, ha logrado dominar el sistema conceptual de cualquier otra ciencia: «Dialectus ubique est dialectus. Medicus ubique est medicus. Philosophus ubique est philosophus. Peritus aequitatis ubique est peritus aequitatis ... Isti iuris consulti non ubique sunt iurisconsulti, imo iam paene nusquam».

La cuestión es ésta: un buen juez siempre es un buen juez, al igual que un buen médico en todas partes es un buen médico. Por el contrario quien sabe derecho romano, sabe un conjunto de normas que ya no tienen vigencia. Vives nos indica los nombres de algunos de sus «autores»: Valla y Poliziano, Budé, Zasio, Alciato y unos pocos más. Su polémica se enriquece con su saber. La ley romana es interpretada con pericia lingüística y erudita para comprenderla, pero cuando ya se ha entendido, se comprende al mismo tiempo que no es *la ley*. Por decirlo de algún modo: la historización del texto no incide únicamente sobre el método de comentario; se hace imprescindible también una revisión crítica de los conceptos fundamentales. Es algo equivalente a cuanto sucediera ante la nueva perspectiva desde la que se contempla por entonces la obra de Aristóteles: ello trajo necesariamente aparejada la crisis de la identificación de *la filosofía* con los textos

del estagirita. Además, en las discusiones en torno al derecho romano venían a confluir otras graves cuestiones lentamente maduradas: la relación entre leyes naturales y leyes civiles, la condición humana tras el pecado original y, como consecuencia, el significado que debía asignarse a la idea de unas leyes propias de la naturaleza humana como tal. El abandono de un cierto tipo de comentario «formal» de los textos jurídicos antiguos en favor de su historización, aunque fuera sólo embrionaria, dejaba en entredicho irremisiblemente toda perspectiva privilegiada al subrayar precisamente su mutabilidad. La variabilidad espacio-temporal de las leyes civiles planteaba de alguna manera el problema de la relación entre historia y naturaleza, mientras que a lo lejos se perfilaba el grave problema teológico del significado preciso de la corrupción y rescate de la naturaleza del hombre y la compatibilidad de ciertos presupuestos doctrinales clásicos —particularmente estoicos— con las doctrinas cristianas.

4. Como en otros muchos campos, también en el del derecho el siglo XVI llegaba a una serie de conclusiones tras las amplias disputas, a veces sutiles y minuciosas, que habían agitado las dos centurias precedentes. De modo especial, desde finales del siglo XIV los maestros en «artes» se habían detenido a menudo a examinar el lugar que ocupaban todas y cada una de las disciplinas en la enciclopedia del saber, al tiempo que indagaban sobre sus métodos y objetos. Toda crisis cultural profunda tiende a manifestarse en la búsqueda de nuevas relaciones entre las distintas ramas del saber, de nuevos equilibrios, de nuevos «lenguajes», de nuevos procedimientos lógicos, de nuevos «métodos». El combate que mantuvieran durante el siglo XIV juristas y médicos, cultivadores de los *studia humanitatis* y estudiosos de los problemas «físicos», asume tonos que van bastante más allá de las disputas usuales entre facultades para llegar a cuestiones mucho más profundas. A un lado se ubica la exploración del mundo natural, a otro el estudio del mundo humano; de este lado, las leyes de la naturaleza, del otro las leyes de los hombres. En el enfrentamiento entran en juego, más o menos conscientemente, concepciones distintas de la realidad.

Ahora bien, el complejo movimiento cultural que se produce entre los siglos XIV y XVI, movimiento que arranca de los estudios de gramática y retórica, lógica y dialéctica, ética y política, y acaba extendiendo su influencia a todos los órdenes del saber, fue más una renovación de métodos, modos y formas que un cambio en cuanto a contenidos y objetos de investigación. Debe tenerse siempre muy presente este extremo, especialmente quien se apreste a profundizar en las discusiones sobre el derecho, las leyes y los juristas. Quien identifique las nuevas corrientes culturales con el aprecio del mundo clásico y de la antigüedad grecorromana debiera, al menos en el campo del derecho, llegar a dos conclusiones. En primer lugar, que dicha estimación comenzó bastante antes de iniciado el siglo XIV, y en segundo, que en el siglo XV se detecta, no sólo una agria polémica contra los comentaristas medievales, sino también una depreciación del derecho romano en su conjunto. No es Valla el único que ataca a Justiniano y el *corpus juris* antes de entendérselas con Bartolo y los bartolistas; también Leonardo Bruni ensalza las ciudades etruscas e itálicas frente a Roma y saluda como una fausta liberación de energías sofocadas el derrumbamiento de la hegemonía política de la Roma imperial. En el terreno cultural, este fenómeno no es tan singular como pueda parecerlo a primera vista. Mientras que Aristóteles, en muy diversas proporciones, es texto en las escuelas medievales, hasta que alcanza una hegemonía plena dentro del siglo XIII, Petrarca se rebela ya, no sólo contra los comentaristas, sino contra no pocos aspectos de la doctrina misma del maestro. Valla no se contentará con acusar a Aristóteles y a los aristotélicos de haber adulterado filosofía y religión, sino que arrastrará en su condena al propio Tomás de Aquino. Y no es demasiado distinta la situación en otros terrenos y con otros autores, sean Donato o Ptolomeo. Quien sostenga que durante el Medioevo la Antigüedad estaba tan presente como en el Renacimiento, y quizá con mayor devoción que en este último, rinde indudable honor a la verdad.

El meollo de la nueva cultura cabe buscarlo en otra parte. Precisamente, en una forma distinta de encarar los problemas, en una modificación del método de lectura, en un complejo de nue-

vos métodos de estudio. Si tomamos, como suele hacerse, Petrarca a modo de punto de referencia, lo primero que nos sorprende de su obra es el impulso dado a la primera gran polémica sobre los estudios jurídicos, destinada a prolongarse a lo largo de todo el siglo XV. Nos estamos refiriendo a la contienda desatada en torno a la relación entre los estudios de medicina y los estudios de moral y de derecho, donde resurge, aunque esta vez con tonos originales, el antiguo paralelismo, de timbre platónico, entre justicia (y leyes) naturales y justicia (y leyes) civiles.

Quizá por esto no vale la pena detenerse demasiado en la conocida epístola a Marco Portonari, de Génova, acerca de los antiguos abogados y los «nuevos» juristas, a los que se recrimina haber rebajado el derecho a mero tecnicismo del que se halla ausente por completo toda preocupación por un saber más profundo. Los «legistas» modernos, se lamenta Petrarca, nada saben *de origine iuris et conditoribus legum*, y sólo se preocupan *de contractibus* y *de testamentis*, convirtiendo la práctica de la jurisprudencia de disciplina liberal en arte mecánica. Petrarca no hace más que extender al derecho la crítica que dedica a la dialéctica, a la filosofía natural y, de un modo más general, a toda la cultura contemporánea. Para Petrarca, lo penoso es haber convertido en refinadas técnicas el fundamento humano de los problemas. Los teólogos, en última instancia, y así lo subraya con amargura, han destruido en sus análisis lógicos el sentido de lo divino, con lo que la ciencia de Dios se ha convertido en una discusión acerca de los términos en que es lícito plantear las cuestiones.

La exigencia de un desplazamiento de las técnicas al fundamento humano, es decir, a la sustancia moral de los problemas, fue una de las notas dominantes de toda la obra petrarquesca y de su retorno a los clásicos. En este sentido, sus críticas a los cultivadores del derecho constituyen un apartado más de un discurso mucho más amplio y complejo. No obstante, resulta característica su preocupación por aclarar la naturaleza de las leyes. Para él, las leyes civiles tienen como característica primaria la mutabilidad. Son humanas, y por tanto históricas; promulgadas por los hombres, están destinadas a sufrir una continua renovación, que debe

afectar asimismo a toda otra actividad del hombre, incluida la investigación filosófica. Reléase la extensa epístola a su hermano Gerardo, monje cartujo (*Familiares*, XVII, 1), que aunque a Vittorio Rossi le pareciese un centón de textos agustinianos, era en realidad una clara muestra de aquella sabiduría cristianamente humana que va buscando Petrarca. Entre las características intrínsecas de esta sabiduría se halla una constante crítica a todo intento de privilegiar, como inmutables y definitivas, posiciones temporales y por ende mutables. Del mismo modo que Aristóteles y sus obras no son *la* filosofía, el derecho romano y las leyes romanas no conforman *el* derecho y *la* ley. Han sido muchos los inventores de leyes en los distintos pueblos y épocas: «alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac». Las leyes son humanas: «humanitus adinvente, sic humanitus immutate, pro varietate temporum mutatis affectibus et voluntatibus hominum in quibus ille fundate erant; commune est ut una lex aliam corrigat». Y mudable es también «lex ipsa mosaica, quamvis humanorum legum omnium sanctissima». La única eterna, por ser de otro orden, es la ley de Cristo. No obstante, a Petrarca no se le hurta el problema más grave que se plantea llegados a este punto, a saber, el de la *vera lex* como *recta ratio* y la inmanencia de la misma en la realidad. En un contexto menos elevado, menos solemne que el de la epístola al hermano aunque no menos importante, en una carta (*Familiares*, V, 8) a Giovanni d'Andrea *super statu adolescentis luxuriosi*, el poeta invita al amigo a reflexionar sobre la decadencia de las ciudades, la modificación de costumbres y el renovamiento de las leyes que trae consigo el paso del tiempo («lapsu temporis ruere quidem urbes, regna transferri, variari habitus, innovari leges»). Lo único que no cambia jamás es la naturaleza del hombre, y entiéndase aquí por naturaleza sus pasiones, sus afectos («que vero naturaliter insunt, non mutari, et animos hominum et animorum morbos prope omnes eosdem esse qui fuerint»).

La naturaleza que en razón de su identidad fundamental y su inmutabilidad viene a oponerse a la ley es le naturaleza pasional y afectiva, la parte corrompida de la naturaleza humana, que la ley trata de regular. Las leyes humanas, variables con el tiempo,

producto histórico que evoluciona con el devenir de la sociedad, se corresponden con exacta simetría a la naturaleza que permanece en cuanto pasionalidad viciada por aquel pecado original con que se inicia la historia del mundo.

Ya no nos movemos en la línea de la glosa de Accursio *Natura id est Deus*, es decir, en el terreno de la «naturaleza» de los estoicos, de Cicerón y Ulpiano, que es *recta ratio* y *vera lex*. Sabido es que Petrarca combatía con encono toda concepción de un mundo físico eterno, sustancialmente idéntico a sí mismo y sin una divinidad personal. Rechazaba a un mismo tiempo la naturaleza aristotélica y la estoica.

Paralelamente al rechazo de una filosofía consignada de una vez por todas en el libro del Filósofo, al que sólo se puede glosar, parece que deba corresponder una postura análoga frente a todo intento de privilegiar un *corpus* de leyes o de sabiduría jurídica. Para Petrarca, hay una sola ley que posea valor absoluto, la de Cristo: «huius autem solius est lex illa, mirabilis et eterna, nulli unquam cessura, sed cui vel cessure sunt omnes vel cesserunt». Y también ahí adquiere Petrarca plena conciencia de la existencia de una antinomia. Todas las leyes humanas son mudables, temporales, históricas y por tanto también lo es la ley mosaica, acogida por hombres, formulada en términos humanos y comunicada a los hombres en un momento particular de su existencia, ley en el tiempo. Por otro lado, tras la ley mosaica existe un *eternum fundamentum*. La ley nos la dio *Moyse*, pero *Deo dictante*. Análogamente la *lex Christi* no ha triunfado por doquier cerrando de un golpe la historia; si bien cabe suponer que con el tiempo desaparecerán todas las demás «leyes», aún estamos inmersos en una vivencia que tiene pasado y futuro. Eterna en su fundamento, la *lex Christi* se torna también temporal en razón de su proceso de difusión. Humana e histórica, tiene un antes y un después, y ello a pesar de que su eternidad conlleve una *presencia* constante, anterior al punto en que se inserte dentro del tiempo y de alcance mucho más amplio que el de las regiones del mundo en que ya ha triunfado. Bajo tal perspectiva puede recuperar su valor la *vera lex* como *recta ratio* y, pasando por Cicerón, la temática estoica de las «leyes de la naturaleza». Cicerón se convierte

en un sabio que hablaba *divino aliquo spiritu instigatus*, mientras *lex illa immobilis et eterna* siempre se refleja de algún modo en el mundo entrelazándose con la historia. Por tanto, debe asumirse el pasado, aunque eso sí, transfigurándolo. El maestro omnipresente y único es Cristo, no Aristóteles o Ulpiano. El magisterio de Cristo restituye hoy su sentido, dentro de la historia, tanto a Aristóteles como a Ulpiano. «Ydoneus preceptor accessit non in philosophicis Aristoteles, non Pithagoras aut Plato, non in lege Papinianus, non Ulpianus aut Scevola, sed Christus ... Quod discipulo suo Socrates pollicitus, iste prestabit.» La *lex Christi* no cierra, pues, la historia, sino que reactiva su valor y su entidad problemática; en aquello que pretendía la inmutabilidad, nos muestra un momento de preparación para, acto seguido, temporalizarlo e historizarlo.

5. Estos son los graves problemas que transpiran en las frecuentes disputas sobre *leges* mantenidas durante los siglos XIV y XV. En apariencia, son riñas de facultad, pero en el fondo afectan a los grandes problemas de la filosofía y la teología. Como ya se ha recordado, en la glosa *Natura idest Deus* no es difícil hallar una correspondencia simétrica entre los comentarios al *Timeo* o a Boecio en los que se insiste sobre el paralelismo entre justicia natural y justicia civil, entre el orden del universo y el orden de la ciudad humana. ¿Quién no recuerda las célebres palabras con que prácticamente se inicia el comentario de Calcidio: «habiendo Platón, en sus libros sobre la república, buscado y hallado la justicia en las cosas humanas, quedaba por llevar a cabo la investigación sobre la *naturalis aequitas* ("igitur cum in illius libris quaesita atque inventa videretur esse iustitia quae versaretur in rebus humanis, superesset autem ut naturalis aequitatis fieret investigatio ...")»? A finales del siglo XIV la discusión se recrudece precisamente en torno a este punto. Se discute del hombre, partícipe de la naturaleza física, pero que en el terreno moral parece liberarse de las ataduras que le unen a la naturaleza para afirmarse autónomamente a través de decisiones imprevisibles y creaciones originales. Se discute sobre el hombre, que, en la

imagen cristiana, ya no es el Adán libre, sino el hijo del pecado, y de ahí que ya no sea señor de sus propios actos, capaz de crear, como un segundo Dios, el mundo humano. Construiría una visión inexacta del siglo XV quien olvidase la aguda tensión con que muchos escritores, por ejemplo Valla, contemplan la concepción de la libertad humana tal como aparece en los textos clásicos, «paganos», y la conciencia cristiana de la caída en el pecado. Tras no pocas de las observaciones de Valla sobre las leyes y el derecho romano, está la meditación, verdaderamente dramática, que con altos tonos reflejara en las páginas del *De libero arbitrio*, y nada tiene de raro que Leibniz incluyera tan amplia parte de este texto en su *Teodicea*.

En realidad, el fondo del problema no era sólo retórico y filológico. Ni tampoco era éste el terreno en que Petrarca había dado indirectamente el impulso al debate sobre el valor general de las leyes de naturaleza, en el contexto de su áspero ataque a los médicos. Coluccio Salutati, retomándolo al hilo del libelo de un médico, Bernardo de Florencia, deja en seguida muy claro que para establecer un cotejo entre ciencias médicas y ciencias jurídicas es necesario llegar a un acuerdo previo sobre el concepto de ley, su cognoscibilidad y su significado, ya sea en la esfera de los fenómenos físicos o en la de los actos humanos, libres y voluntarios. Siguiendo a Cicerón, y en cierto sentido a Platón, Salutati cree a pies juntillas que las leyes radican en la estructura misma del ser y hallan su fundamento en Dios. «La verdadera ley —y no hace más que asumir a *su* Cicerón— nace de la naturaleza, y no por decreto humano a pesar que de tal se la adjetive («ortum habet a natura, non ab hominibus promulgatione lex vera, licet dixeris esse humanam»). Ninguna determinación humana merece el calificativo de ley si no concuerda plenamente con la ley natural, que es vestigio de la ley divina. La ley divina imprime en la mente humana la ley natural, regla común de todos los actos del hombre y que empuja nuestras almas hacia los objetivos decretados por aquella primera ley inmutable y eterna». Desde tal perspectiva, ciencias naturales y ciencias morales son idénticamente nobles en razón de su objeto, que es la *ratio* reguladora de la realidad, la ley. La diferencia radica en otros aspectos, y fundamental-

mente en la cognoscibilidad de las leyes. En el caso de las ciencias físicas la cognoscibilidad es extrínseca, empírica, y por lo tanto inerte, mientras que en el terreno de la moral la mente encuentra las leyes en sí misma, en aquella racionalidad que, desde Platón a Agustín, suele presentarse como la más íntima sustancia de la mente. Tal forma de presentarse las leyes en el plano moral, esta conciencia en el hombre de los dictámenes divinos, de las reglas de la realidad, hace que tanto el legislador como el que promulga la ley, tanto el jurista en general como los encargados del cumplimiento de la norma, no sean meros colaboradores de la divinidad, sino artífices y guías de la historia humana. Coluccio observaba, no sin cierta solemnidad, que «las leyes tienen en Dios a su auténtico autor, tienen como fundamento común e inmutable aquella equidad y razón natural que todo lo rige, que es a un mismo tiempo razón, medida regulante y regla mesurante de los actos humanos». Con todo, las leyes «son promulgadas por los más loados y gloriosos de los hombres». Aquí, en el plano de la promulgación, la clasificación y actuación de la ley, la *ratio* se inserta en un proceso de educación del género humano, se convierte en historia, es decir, cambia y se desarrolla. *Processus rationis* y *processus in opera.* Salutati hace hincapié en el desarrollo histórico de las leyes, en el círculo educativo que se genera entre la norma y la humanidad que por ella es educada, y a partir de ahí reelabora fórmulas cada vez más elevadas y refinadas. De ahí que elogie tanto las doce tablas como la labor de los juristas medievales, considerándolas como momentos concretos dentro de un proceso de desarrollo. Su elogio a Accursio y a Bartolo se enmarca en una bella y elegantísima página histórica, que es la historia de la cooperación humana en la realización de la ley a fin de conseguir una educación y armonización universales. «Ius igitur, quod a iuvando dicitur ... naturalis lex est, ... quam humana promulgat ... Stat in eternitate sua legis ratio, mentibusque se permiscens humanis ad illud eas inclinat quod in ipsa est, persuadetque quod homo constituat et promulget quod communiter bonum est.»

6. No obstante, había un aspecto que Salutati pasaba por alto, a saber: el sentido concreto de la especificación y modificación de las leyes humanas, la consideración de su devenir histórico no tanto desde la perspectiva algo solemne de una progresiva educación del género humano, sino en el terreno mucho más concreto de sus vicisitudes reales particulares. Pero precisamente sobre este particular se centran las polémicas mantenidas a lo largo del siglo XV. Para tomar un ejemplo, Leonardo Bruni, alumno dilecto de Salutati, erige como centro de no pocas de sus páginas la antinomia menospreciada por Coluccio, la que se plantea entre la ley y las leyes, antinomia que se mutaba en aquella otra famosa entre filosofía y derecho. «Mientras que bondad y virtud permanecen inalteradas, el derecho varía de un país a otro, de una época a otra, y muy a menudo aquello que es lícito en Florencia puede no serlo en Ferrara.» Es indudable, y así lo subraya Bruni en una bellísima carta, que existe una continuidad entre los países y los hombres, si bien las costumbres de los italianos son distintas de las de los españoles, del mismo modo que es inconfundiblemente italiano el sabor del vino de Falerno. Pero las divergencias entre leyes civiles no siempre son fruto de las distintas situaciones, sino que a menudo se hallan vinculadas a cristalizaciones formales y abstractas; «jus civile ad faciendum virum bonum nil pertinet». En su famosa carta a Pizalpasso en la que expone una dura crítica a Alonso de Cartagena se muestra aún mucho más severo: «cur ergo philosophia ubique terrarum sit una et eadem, leges Venetiis aliae sunt quam Florentiae, ac multo magis diversae apud Gallos et Persas?». Y retorna otra vez con insistencia sobre el *tacitus consensum civium* y su valor, con lo que da plena justificación a la derogación de una ley por el hecho de haber caído en desuso. Leonardo, al analizar todas estas cuestiones, no pretende complacerse en las antinomias como tales, sino más bien iluminar las relaciones entre realidad humana histórica y fórmulas jurídicas que tienden a expresarla y regularla de maneras siempre inadecuadas, ya que (ligadas en sus orígenes a situaciones particulares de espacio y tiempo) acaban por ser ulteriormente extendidas y generalizadas de modo indebido. De ahí la ineludible obligación de tener en cuenta la fundamental sustancia

moral del hombre, que es el objeto de la filosofía, y la necesidad de darse cuenta de la contingencia de todas las formas jurídicas («leges Venetiis aliae sunt quam Florentiae»), y por tanto de poseer buenos conocimientos históricos, geográficos y de cualquier otra disciplina que nos ayude a interpretar y valorar las leyes y a tomar conciencia de los límites de su validez. Los juristas que sólo poseen conocimientos de derecho civil se le antojan totalmente desguarnecidos. Es bien sabido que Bruni no ahorró críticas ni a Roma ni al derecho romano, indicando una vez más el contraste entre un cuerpo político de leyes destinadas a la unidad política imperial y las exigencias de las ciudades liberadas tras la caída del Imperio. Para tomar como ejemplo otro escritor célebre, señalemos que Bracciolini gozará extremando la antinomia a que conducía la reflexión sobre el derecho y las leyes. La *Secunda convivalis disceptatio* debería contemplarse como el escrito que, en la vivacidad de un animadísimo diálogo, nos presenta todos los argumentos destinados a convertirse en lugares comunes de la literatura europea sobre derecho, juristas y leyes, sobre su mutabilidad en función de las costumbres, tiempos y lugares, sobre el nexo existente entre leyes civiles e instancias económicas (la avaricia), entre leyes y utilidad. La ley civil vale en cuanto sirve.

No sería difícil multiplicar autores y textos, algunos desconcertantes, mientras ciertos temas se convierten en lugares retóricos omnipresentes. Pero en su insistencia misma, más allá de los muchos autores, llegan a madurar algunos resultados importantes, a cuya formulación contribuyen factores que no conviene olvidar y en lugar muy preferente la reflexión filosófica sobre la justicia elaborada a partir del quinto libro de la *Ética a Nicómaco*. Aunque la discusión sobre el concepto de ley se inspira en textos básicamente ciceronianos y de inspiraciones estoicas, no pocos de los autores antes mencionados, comenzando por Leonardo Bruni, son asiduos lectores, comentadores y traductores, en el terreno de la ética, de la *Nicomaquea* aristotélica. Los escritos sobre la justicia, innumerables en la producción italiana y latina del siglo XV, son todos ellos variaciones sobre el quinto libro de la *Ética a Nicómaco*, con particular énfasis en la doctrina de la equidad. Toda forma fijada, toda ley civil, remite a la conciencia, su fuente de vida.

Paralelamente se extiende a los textos jurídicos más venerados de la época el hábito crítico de profundizar en todo autor, no sólo para definir los límites de su validez, sino también para obtener una adecuada comprensión de su terminología, o lo que es lo mismo, para otorgarle una más precisa significación histórica. Del mismo modo que se emprende un nuevo tipo de análisis de la obra aristotélica y de los textos bíblicos, se impone una revisión crítica de los monumentos jurídicos romanos. Cuando adquieren plena vigencia los análisis de composición y lengua, en el momento mismo en que se busca la colaboración de todas las demás ciencias y se suceden las referencias a diversos autores para precisar su tono justo, no pueden dejar de ser contemplados con cierto desdén quienes se lanzan al comentario desprovistos de los instrumentos adecuados o presentan una predisposición mental tendente a venerar por encima de todo un texto definitivo, perennemente válido.

Es, pues, perfectamente comprensible que los escritos de Valla y las observaciones de Poliziano maduren en la confluencia entre instancias histórico-críticas y apelaciones a pesar de un exasperado formalismo a la norma interior de la conciencia. Y también es natural que alcanzaran gran difusión, no sólo contribuciones cada vez más centradas en la mejora de los textos, sino renovados análisis lexicográficos, repertorios de noticias e investigaciones arqueológicas en apoyo de los estudios jurídicos. Por lo demás, *el libro* del derecho seguía la misma suerte que todos *los libros*, ya fuese Aristóteles o Ptolomeo su autor. La idea de un saber definitivo encerrado en textos canónicos que deben descubrirse tras paciente estudio queda sustituida por una asunción de procesos de investigación, de integración y también de renovamiento radical, a través de la remisión a las fuentes vivas de todo libro escrito, a los *libros vivos*: la naturaleza y la experiencia física, la conciencia y la experiencia humana, histórica.

7. Entre tantos autores, si alguien desease destacar una personalidad que resumiera emblemáticamente un tiempo y una forma de abordar los problemas muy bien podría escoger a Lorenzo

Valla, que tan amplia difusión alcanzara en toda Europa durante el siglo XVI. Para comprender a Valla en su justo valor se hace imprescindible pasar por alto las acritudes polémicas del escrito, por lo demás ocasional, contra Bartolo y los juristas medievales, o las reiteradas invectivas contra el *iniustissimus Iustinianus* y Triboniano, considerados como responsables de la irreparable pérdida de los antiguos juristas romanos. La polémica paviana, estrechamente ligada al contenido del tercer libro de las *Elegantiae* y a la epístola a los juristas napolitanos sobre el texto de las Decretales, se ubica en el centro de una compleja actividad que tiene como último objetivo la restitución de la herencia clásica. En el prefacio al cuarto libro de sus *Elegantiae*, Valla expone en bellas imágenes la meta que se ha fijado: mientras los otros se afanan en ornamentar sus casas, es decir, estudian disciplinas concretas como el derecho civil, el canónico, la medicina o la filosofía, él trata de adornar la morada del Señor cultivando la investigación histórico-lingüística y lógico-gramatical, que es «regina rerum et perfecta sapientia» y constituye la premisa imprescindible para abordar cualquier otra investigación. No es éste el lugar adecuado para analizar el ideario de Valla, pero no es posible tampoco dejar de mencionar las líneas maestras de su pensamiento sobre el derecho. Repite, con Quintiliano (*Inst. orat.*, XII, 3), que «omne ius aut in verborum interpretatione positum est, aut in aequi pravique discrimine». Quien abrace el estudio y comentario de los textos jurídicos, debe enfocar básicamente su investigación de acuerdo con el primer punto, empeño que sólo se conseguirá a condición de devolver a los textos toda su dimensión histórica. En este mismo pasaje Valla advierte prudentemente que los juristas romanos cuyos pasos seguimos en los *Digesti, inter se etiam saeculis distant*, y de ahí la necesidad de recuperar las proporciones auténticas de su obra en todos los sentidos. Tampoco puede achacarse al azar que Catone Sacco, jurista amigo de Valla en sus años pavianos, redacte sus *Origines* como diatriba contra los aristotélicos, defensores de la eternidad del mundo y de su sustancial inmutabilidad. «Si rerum omnium, gentium, regionum, urbium quae in mundo sunt, probantur origines, ipsius aeternitas mundi perspicue declinatur», pero aún queda más claramente de manifiesto es-

tudiando la génesis de las ciudades y de sus instituciones, las transformaciones que han sufrido, el devenir de las cosas humanas y de las leyes de los hombres. Al leer cuanto nos ha quedado de los *Origines* de Cartone Sacco, se percibe en el fondo una preocupación por hacer historia e historizar doctrinas, costumbres e instituciones.

En Valla por otra parte hay más cosas; precisamente sus investigaciones que transpiran nostalgia de la unidad del mundo clásico, casi encarnada en el *sacramentum* de la lengua, le muestran que tal unidad se halla ya irremediablemente perdida, tanto en el plano del saber como en el de las instituciones. La variación de las leyes en la multiplicidad de estados y ciudades existentes era una realidad histórica, mientras los conflictos en el seno de la Iglesia le arrancan las amargas palabras con que cierra su opúsculo sobre la donación constantiniana. No sabía resignarse a la fractura. Si como «humanista» intentaba reencontrar el hilo de la historia, como pensador no podía dejar de plantearse el tema tan caro a su siglo de la reunificación del género humano; en el plano de la acción y de las normas de la acción, oscilaba desde la *interpretatio verborum*, textual, a la *discrimen aequi pravique*, al fundamento del bien y del mal. Al llegar a este punto su meditación sobre el derecho enlazaba con las discusiones sobre las leyes de naturaleza, sobre la naturaleza en general y sobre la naturaleza humana en particular. Y en este punto la visión de la bondad de la naturaleza enraizada en el pensamiento epicúreo entraba en conflicto con su concepción del pecado y del libre albedrío, tan vinculada a una nueva lectura de San Pablo y a un neto rechazo de cualquier confusión entre cristianismo y naturalismo clásico, ya fuese epicúreo, estoico o aristotélico.

El sentido mismo de una historia de la humanidad y por tanto de una historicidad del mundo humano, queda vinculado a la visión de una caída, de una fractura, y, consecuentemente, de un fatigoso proceso de liberación. El problema de las leyes humanas, civiles y canónicas, de las variaciones sufridas por el derecho, el problema de la historia y su significado, remiten a cuestiones más radicales. No se trata de modificar un estilo de comentario, pues la crisis afecta a una concepción general. Desde sus aparentes lí-

mites crítico-filológicos, Valla nos remite a toda la gravedad de los problemas jurídicos, morales y teológicos que implica una concepción «histórica» del mundo humano. Asperezas, polémicas, tensiones y, más que conclusiones, aporías, subrayan la inquietud de una investigación comenzada y no llevada a término. Y sin embargo, durante un siglo largo la indagación no hará sino debatir fatigosamente en problemas que Valla arrancó de las sombras para exponerlos en todos dramáticamente exasperados.

VIII

LOS HUMANISTAS Y LA CIENCIA

Del volumen *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Nápoles, 1969, pp. 451-475.

El vigesimotercer volumen, correspondiente a 1961, de la más importante revista especializada en historia del Renacimiento, la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, se abre con un notable ensayo del llorado Robert Klein, docto estudioso de la cultura del siglo XV. Su título es, precisamente, «Les humanistes et la science». Klein comienza su exposición con una afirmación terminante: «todos admiten el relativo estancamiento sufrido por las ciencias de la naturaleza durante el siglo XV y primera mitad del XVI, y si bien no están todavía claras las interconexiones, por lo general se da por sentado que la cuestión tiene sus nexos con el humanismo». Por lo demás, Klein añade que obvias razones cronológicas inclinan a excluir una dependencia de causa (humanismo) a efecto (declive de la ciencia), pues al menos en los casos concretos de Oxford y París la decadencia de la investigación científica precede, y no sigue, a la afirmación de los *studia humanitatis*. En Italia, donde el humanismo echó prontas y profundas raíces, fue tan notable el progreso de las ciencias exactas en este período que un eminente historiador francés del pensamiento científico, Robert Lenoble, no ha vacilado en titular un capítulo clave de su reciente estudio sobre los *Origines de la pensée scientifique moderne* precisamente así: «La lumière vient de l'Italie. Retour à la tradition mathématique».[1]

No obstante, dejando a un lado por el momento la situación

1. En el volumen de la *Encyclopédie de la Pléiade* dedicado a la *Histoire de la science*, París, 1957, p. 453.

italiana, la observación de Klein sobre las razones cronológicas que llevarían a exculpar al humanismo de toda influencia en el declive científico no eliminan la posibilidad de seguir considerándolo como factor negativo al respecto, como expresión concreta de la decadencia del interés especulativo y manifestación característica de la pérdida del espíritu más profundamente teórico. En suma, como una pausa evasiva dentro de la historia de la conciencia occidental. Y de hecho, tal es la dirección que sigue una amplia tendencia historiográfica que tiene su primer monumento insigne en la obra de Pierre Duhem, aunque ha venido adquiriendo una presencia creciente tanto entre los historiadores de la ciencia como entre los de la filosofía. Dicha tendencia está relacionada con un fenómeno de ámbito más general, a saber, la operación reduccionista, y quizá debiera decirse mejor destructiva, del significado de este momento de la historia de la cultura que, en sus diversas facetas y períodos, solemos designar con los términos algo ambiguos de Humanismo y Renacimiento. La consolidación, y si se quiere la moda, de los *studia humanitatis* vendría a coincidir con el silencio de las ciencias y de la filosofía, que recuperaron su curso en el siglo XVI, cuando fue posible reanudar los vínculos rotos por los humanistas con la postrera tradición medieval de los físicos parisinos y los lógicos oxonienses. Desde este punto de vista, las voces de estos últimos habían quedado sofocadas durante casi un siglo y medio por los «retóricos» pregones de literatos y gramáticos, imitadores y evocadores pedantes de los poetas antiguos. Tal perspectiva se apoya en varios supuestos que aunque no explícitos, no son por ello menos importantes. Ante todo, en una reevaluación de la Edad Media, y no tanto —o no sólo— como justa revisión de un juicio apresurado e insostenible que negaba el progreso del espíritu humano durante este período, sino como indiscriminada exaltación de un método y una cosmovisión que, lejos de hallarse en conflicto con el espíritu científico y su mentalidad crítica, se convertirían en su mismo nervio. La polémica contra la edad de las tinieblas, sin duda tan injusta como vieja y obsoleta, ha sido sustituida por otra más sutil y larvada, a saber: durante estos siglos ciencia y filosofía, las más altas manifestaciones del espíritu crítico y de las posibilidades teóricas de la

mente humana, siguieron floreciendo a plena satisfacción. La obra de Leonardo da Vinci o la de Descartes y Galileo se apoya en los resultados de ese secular esfuerzo científico, de modo alguno en los vanos ejercicios retóricos de humanistas, literatos carentes de ciencia y de poesía. Siglo sin poesía, el XV fue un siglo sin pensamiento. Lo que Ferguson, estudioso de la historiografía renacentista, ha denominado revancha de los medievalistas, ha girado hasta cierto punto en torno a temas en los que se habían encastillado los «oradores» del «renacimiento», hasta lograr una quiebra total de sus posiciones. El siglo contemplado como prometeico y faustiano acabaría mostrándose en realidad árido, un siglo poblado de eruditos y pedantes, de cortesanos y declamadores. Ya ha señalado muy acertadamente George Sarton que estudiar geometría quería decir traducir Euclides, estudiar geografía significaba publicar Ptolomeo, estudiar medicina no era más que glosar las obras de Hipócrates y Galeno.[2]

Pero en el bosquejo del contraste entre humanistas y científicos aparece, junto al desquite medieval, otro supuesto de no menor relevancia, a saber: la existencia de una antinomia entre letras y ciencias o, si se quiere, entre ciencias del hombre y ciencias de la naturaleza, con una extraña convergencia en el terreno historiográfico entre quienes privilegian a unas y a otras. De hecho, unos y otros intentan reducir el ritmo de la historia de la civilización a una especie de conflicto entre *studia humanitatis* y disciplinas científicas, o especulación en general, y al hacerlo así excluyen o menosprecian toda convergencia y colaboración entre ambos terrenos. Confluyen en este punto las opiniones de los apologistas del humanismo retórico y las de los ocupados en ensalzar las glorias del logicismo y del cientifismo naturalista, con lo que se configura la historia de las ideas como una alternativa no mediada entre predominios de la retórica y triunfo de la ciencia al tiempo que se priva a las letras de concreción y a las ciencias

2. G. Sarton, *The Appreciation of Ancient and Medieval Science during the Renaissance*, Filadelfia, 1955, p. 171. Acerca de los juicios y tesis de Sarton, tan admirable recopilador de materiales como discutible historiador, cf. el ensayo bastante notable de Harcourt Brown, «The Renaissance and the Historians of Science», en *Studies in Renaissance*, Nueva York, 1960, VII, pp. 27-42.

de humanidad. De acuerdo con este análisis, el siglo XII, lo mismo que el XV, quedan ubicados bajo el signo de la «gramática», de la «retórica» o de la poesía y enmarcados en una pausa del saber científico. La cada vez más documentada investigación sobre el siglo XII ha terminado por hacer justicia a un mito que tendía a oponer el siglo de Juan de Salisbury y Abelardo al de Alberto Magno. No obstante, queda sustancialmente incólume, e incluso adquiere nuevos valedores, la tendencia a considerar el siglo XV como una especie de paréntesis literario-erudito que podría ser perfectamente pasado por alto, sin vacilaciones ni remordimientos, por el historiador de las ideas científicas y filosóficas. Las ciencias del siglo XVII no habrían hecho más que recuperar los resultados de las investigaciones efectuadas durante el XIV para llevarlas hasta sus últimas consecuencias después de dos siglos de estancamiento. En un texto no aparecido hasta 1959, el décimo volumen de su monumental *Le système du monde*, Pierre Duhem evoca la segunda mitad del siglo XIV francés con las siguientes palabras:

> es este el momento en que Juan Buridán formula los principios de los que nacerá nuestra moderna dinámica, enuncia la ley de inercia y, expulsando de los cielos todas las inteligencias motrices allí colocadas por el politeísmo astral helénico, declara que los astros se mueven en virtud del impulso inicial que les comunicara el Creador. Es también el momento en que Alberto de Sajonia intuye la ley exacta de la caída de los cuerpos, y aquel en que Nicolás de Oresme elabora una obra que se anticipará a un mismo tiempo a las de Descartes, Galileo y Copérnico.

Anneliese Maier, vinculándose a Duhem, y muy especialmente a sus célebres *Études sur Leonard de Vinci*, publicados entre 1906 y 1913, reafirmaba con energía en *Los precursores de Galileo en el siglo XV* (1949), libro muy importante y de título nada casual, que el desarrollo histórico de las ciencias de la naturaleza en Occidente entre los siglos XIII y XVIII es la historia de las vicisitudes del aristotelismo, historia que, al contrario de cuanto ha venido creyéndose, no es —prosigue— la de una gran revolución ni in-

cluso la de un proceso de emancipación, sino la de un desarrollo lineal punteado por dos momentos culminantes, los siglos XIV y XVII. Por último, quien abra el volumen tan precioso como macizo que ha publicado Marshall Clagett en 1959 sobre *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* hallará, además de la conclusión mesurada y exacta, un extraño y constante acercamiento entre textos de Alberto de Sajonia y Galileo, de los «calculadores» del Merton College y de Galileo, de Juan Buridán y Copérnico, etc., con el fin de establecer una continuidad que muy a menudo nos deja extremadamente perplejos. ¿Acaso es verdaderamente historia del aristotelismo la del nacimiento de la ciencia moderna y de las teorías de Leonardo y Galileo? ¿Se trata de un auténtico paréntesis, hasta el punto de no tener que estudiar la época de Leon Battista Alberti y Filippo Brunelleschi, de Colón y Leonardo, de Maquiavelo y de Erasmo? ¿Acaso no cuentan absolutamente nada en el desarrollo del espíritu humano el trabajo de artistas y técnicos, de humanistas y filósofos platónicos, de traductores y comentadores de Platón y Arquímedes? ¿Acaso la gran ofensiva desencadenada, que abanderan con sólida energía buen número de economistas, nos llevará a pasar por alto y colocar entre paréntesis los siglos de Piero della Francesca y de Miguel Ángel, del descubrimiento de América y de la revolución copernicana?

Aunque con algunas diferencias de inflexión, Gilson y Nardi, Kristeller y Toffanin, P. Duhem y Lynn Thorndike, A. C. Crombie y Giulio Preti coinciden en lo sustancial al señalarnos que las líneas maestras del pensamiento durante estas centurias transcurren según directrices aristotélicas desde la escolástica tardía hasta llegar a Galileo y Descartes. Quien haya leído a San Alberto y Santo Tomás no necesita perder el tiempo enfrentándose a Ficino y Pico, Telesio o Bruno. La reciente reedición en Italia de algunos ensayos de J. H. Randall —por lo demás importantes—, de los cuales se desprende la fragilidad de Leonardo y la solidez de los profesores aristotélicos de Padua, parece destinada a reavivar una antigua polémica.[3] Galileo no sería hijo de la impetuosa y

3. J. H. Randall, jr. *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, 1961.

desordenada civilización renacentista, de las nuevas lecturas estimuladas por los platónicos que hacían suya también la obra de Arquímedes, los experimentos de los arsenales venecianos, las obras de los «mecánicos» y los estímulos procedentes de una sociedad en crisis. Sus «nuevas» ciencias no deben ser relacionadas con el nacimiento de una «nueva» concepción del mundo, con «nuevos» acontecimientos de importancia decisiva, como por ejemplo el descubrimiento de nuevas tierras al otro lado del océano o la nueva estructura del sistema solar. Por el contrario, no son más que una etapa dentro de la historia del aristotelismo. Aristóteles, como un legendario Campeador, seguía vivo y en combate. Los estímulos eficaces de la nueva ciencia eran los Cremonini y los Liceti, ellos y sólo ellos.

No cabe la menor duda de que los fundamentos de tal reacción nacen precisamente de la retórica esteticista y de ciertas interpretaciones de la época renacentista, ni tampoco de que tal postura se halla relacionada, desde una vertiente negativa, con una indebida dilatación del significado del humanismo. No obstante, es imposible negar en ella la intención precisa de vaciar de sentido el cambio de perspectivas, de situaciones histórico-sociales y de orientaciones culturales que se opera en estas décadas e hicieron posible la realización de una gran conquista del espíritu humano, en lugar de estériles tentativas científicas diluidas en una atmósfera de dulce escepticismo metafísico. Al respecto, no podemos por menos que suscribir cuanto escribiera Alexandre Koyré en 1939 en las primeras páginas de sus *Études galiléennes*:

> No se trataba de combatir teorías erróneas o insuficientes, sino de transformar el mismo marco de la inteligencia humana, de derrocar una determinada actitud mental, muy natural en suma para sustituirla por otra que no lo era en absoluto. Y eso explica por qué a pesar de todas las apariencias en contra, de la supuesta continuidad histórica sobre la que tanto han insistido Caverni y Duhem, la física clásica salida del pensamiento de Bruno, Galileo y Descartes no continúa en absoluto la física medieval de los «precursores de Galileo», sino que se ubica de golpe en un plano completamente distinto.

El salto de la cualidad a la cantidad, de lo finito a lo infinito, del geocentrismo al heliocentrismo, etc., vino determinado y posibilitado por un cambio de actitud frente a la realidad, por un cambio de horizontes, por esa renovación cultural precisamente que parece pasar por alto una visión demasiado estrecha de la continuidad histórica.

No obstante, para poner al descubierto todo eso se hace imprescindible, más que insistir en una discusión sobre generalidades, la referencia a hechos específicos. Una vez establecido el estancamiento que siguió a los esfuerzos desplegados por los físicos parisinos y los lógicos ingleses, cuando termina el siglo XIV, y aún antes de analizar sus características y forma concreta, hay un hecho indiscutible, a saber: que no vino producido, ni tan siquiera estimulado, por la progresiva consolidación de los *studia humanitatis*. Detectamos el estancamiento en Inglaterra y, sobre todo, en el gran centro cultural de la época, París; es decir, en países en los que no florecía el humanismo. Por el contrario, en Italia contemplamos el retorno de las letras y la recuperación de las ciencias; en Italia trabaja Leonardo y también en Italia estudia Copérnico. Por lo demás, no parece demasiado difícil hallar un buen puñado de razones externas que expliquen el largo y mortecino declinar de la universidad parisina. El 11 de julio de 1382 fallece Nicolás de Oresme, y tras su desaparición parece cernirse sobre la capital del intelecto europeo una larga noche invernal. Sus contemporáneos habían sido hombres de la talla de Juan Buridán y Alberto de Sajonia; sus sucesores inmediatos emigrarán de su país de origen, Marsilio de Inghen a Heidelberg, Enrique de Assia a Viena, y por lo demás no se hallan ni con mucho a la altura de los primeros. La verdad es que la guerra de los Cien Años llama también con fuerza a las puertas de la universidad parisina. Petrarca nos confiesa no reconocer ya a Francia. La vida universitaria parisina entre 1378 y 1435 languidece año tras año. El documentado cuadro recogido en el *Chartularium* es realmente impresionante: exámenes, clases y licenciaturas suspendidas; miserias de todo tipo y peligros de muerte o la muerte misma se abaten sobre doctores y estudiantes. Y durante la segunda mitad del siglo XIV no se detectan indicios de una recuperación del tono vital. El propio

Duhem reconoce que se inicia la era de los manuales: los mejores «copian textualmente» a Alberto de Sajonia y a Marsilio de Inghen; los mediocres recogen algún débil eco; los peores, aunque quizá los más apreciados y leídos, se mantienen sólidamente ligados a la problemática de Alberto el Grande y Tomás de Aquino. Muy similares eran las conclusiones finales de Renaudet en su amplio y sutil panorama de la cultura cuatrocentista *fin de siècle*: frente a círculos «platónicos» en los que florecerán Lefèvre d'Étaples y Charles de Bovelles, o en los que fermenta la mentalidad erasmiana, se alza la plúmbea y cerrada polémica entre mecánicos repetidores manualescos de las discusiones surgidas en el siglo XIII. Muy similar es el cuadro que nos ofrece la Inglaterra de la época. El propio Duhem ha reconocido que, llegado a un cierto punto, Oresme carecía de los instrumentos adecuados para seguir adelante. Encerrado en el círculo vicioso de una problemática obsoleta, le es imposible dar el salto imprescindible para salir del mismo. Los epígonos se repliegan sobre un cansancio escéptico o un retorno al dogmatismo. Es cierto que las discusiones sobre el movimiento violento acaban hiriendo de muerte a la tesis aristotélica sobre el «medio» como causa del movimiento, pero no lo es menos que no consiguen arrumbar por completo el presupuesto de un movimiento «natural» que vincula los elementos (cualitativamente diferenciado) con lugares naturales. Y también es cierto que las ecuaciones del Merton College, y las *calculationes* en general, no sólo no son funcionales sino que incluso son usadas indebidamente. De ahí que el esfuerzo lógico y físico desplegado en el ámbito del aristotelismo se pierda al transitar por un callejón sin salida, que a la postre le impedirá seguir adelante.

En esa situación el hecho nuevo es precisamente lo que solemos denominar Humanismo, un hecho que comienza y se desarrolla en parte fuera de la universidad y en parte entre los profesores de las facultades de artes, y que moviéndose en un nuevo ámbito no sólo desplaza el equilibrio del sistema del saber, sino que contribuye sobre todo a la renovación de una problemática agotada. Consciente de que antepongo al análisis ulterior una declaración programática de tono intencionadamente extremista, podría sostenerse que la nueva ciencia deja por entonces de dis-

currir según las líneas del desarrollo del aristotelismo del siglo XIV para trasladarse hacia la convergencia entre el trabajo crítico de los «humanistas» (y ya aclararemos qué debe entenderse por humanista) y las aportaciones «mecánicas» de los artesanos, es decir, en la zona de confluencia entre las técnicas «mecánicas» y las «histórico-filológicas». Evidentemente, se trata de una formulación excesiva y «tendenciosa», pero probablemente no carente de fundamento.

Sea como fuere, para abordar el tema es imprescindible aclarar tres puntos básicos: el significado de la polémica antiaristotélica y antiescolástica de los primeros humanistas, el significado que debe asignarse al término «humanista» (quiénes fueron, qué fueron y qué enseñaron) y, por último, su contribución a la investigación científica. Sólo tras haber ahondado en estos tres temas preliminares podremos volver a hablar de «teorías».

Suele decirse, y parece ya un lugar común consolidado sin la menor discusión, que las críticas desplegadas a partir de Petrarca contra los «sutiles análisis de Duns Scoto» y la «brutal claridad de Occam», así como frente a las sutilezas oxonienses, fueron de orden meramente formal, una crítica de estilo. Duhem escribe de Petrarca y Leonardo Bruni lo siguiente: «no parecen demasiado preocupados por las teorías que constituyen el trasfondo del pensamiento del Estagirita, mientras que se interesan sobremanera por la forma con que lo revistió». Ahora bien, ¿acaso es esto realmente cierto? Con sólo volver a cotejar los textos de la época, no lo parece. Petrarca plantea a los filósofos contemporáneos —lógicos y físicos— dos tipos de objeciones de enorme importancia. Recrimina a los físicos el cultivar un empirismo estéril centrado en la enunciación descriptiva de casos particulares, con cierta tendencia a privilegiar lo monstruoso. En otras palabras, les recrimina pasividad frente a las cosas, postura destinada a traducirse en censos desordenados y enumeraciones inútiles. Se trata de una observación nada desdeñable, pues nos muestra a la perfección la limitación fundamental del empirismo peripatético.

En cuanto a los dialécticos —ya sean los alumnos sicilianos de Gerardo Odón, arzobispo de Catania hasta 1348, o de Nicolás Bonet, alumno de Francisco de Mayronnes, *magister formalitatum*,

Duhem reconoce que se inicia la era de los manuales: los mejores «copian textualmente» a Alberto de Sajonia y a Marsilio de Inghen; los mediocres recogen algún débil eco; los peores, aunque quizá los más apreciados y leídos, se mantienen sólidamente ligados a la problemática de Alberto el Grande y Tomás de Aquino. Muy similares eran las conclusiones finales de Renaudet en su amplio y sutil panorama de la cultura cuatrocentista *fin de siècle*: frente a círculos «platónicos» en los que florecerán Lefèvre d'Étaples y Charles de Bovelles, o en los que fermenta la mentalidad erasmiana, se alza la plúmbea y cerrada polémica entre mecánicos repetidores manualescos de las discusiones surgidas en el siglo XIII. Muy similar es el cuadro que nos ofrece la Inglaterra de la época. El propio Duhem ha reconocido que, llegado a un cierto punto, Oresme carecía de los instrumentos adecuados para seguir adelante. Encerrado en el círculo vicioso de una problemática obsoleta, le es imposible dar el salto imprescindible para salir del mismo. Los epígonos se repliegan sobre un cansancio escéptico o un retorno al dogmatismo. Es cierto que las discusiones sobre el movimiento violento acaban hiriendo de muerte a la tesis aristotélica sobre el «medio» como causa del movimiento, pero no lo es menos que no consiguen arrumbar por completo el presupuesto de un movimiento «natural» que vincula los elementos (cualitativamente diferenciado) con lugares naturales. Y también es cierto que las ecuaciones del Merton College, y las *calculationes* en general, no sólo no son funcionales sino que incluso son usadas indebidamente. De ahí que el esfuerzo lógico y físico desplegado en el ámbito del aristotelismo se pierda al transitar por un callejón sin salida, que a la postre le impedirá seguir adelante.

En esa situación el hecho nuevo es precisamente lo que solemos denominar Humanismo, un hecho que comienza y se desarrolla en parte fuera de la universidad y en parte entre los profesores de las facultades de artes, y que moviéndose en un nuevo ámbito no sólo desplaza el equilibrio del sistema del saber, sino que contribuye sobre todo a la renovación de una problemática agotada. Consciente de que antepongo al análisis ulterior una declaración programática de tono intencionadamente extremista, podría sostenerse que la nueva ciencia deja por entonces de dis-

currir según las líneas del desarrollo del aristotelismo del siglo XIV para trasladarse hacia la convergencia entre el trabajo crítico de los «humanistas» (y ya aclararemos qué debe entenderse por humanista) y las aportaciones «mecánicas» de los artesanos, es decir, en la zona de confluencia entre las técnicas «mecánicas» y las «histórico-filológicas». Evidentemente, se trata de una formulación excesiva y «tendenciosa», pero probablemente no carente de fundamento.

Sea como fuere, para abordar el tema es imprescindible aclarar tres puntos básicos: el significado de la polémica antiaristotélica y antiescolástica de los primeros humanistas, el significado que debe asignarse al término «humanista» (quiénes fueron, qué fueron y qué enseñaron) y, por último, su contribución a la investigación científica. Sólo tras haber ahondado en estos tres temas preliminares podremos volver a hablar de «teorías».

Suele decirse, y parece ya un lugar común consolidado sin la menor discusión, que las críticas desplegadas a partir de Petrarca contra los «sutiles análisis de Duns Scoto» y la «brutal claridad de Occam», así como frente a las sutilezas oxonienses, fueron de orden meramente formal, una crítica de estilo. Duhem escribe de Petrarca y Leonardo Bruni lo siguiente: «no parecen demasiado preocupados por las teorías que constituyen el trasfondo del pensamiento del Estagirita, mientras que se interesan sobremanera por la forma con que lo revistió». Ahora bien, ¿acaso es esto realmente cierto? Con sólo volver a cotejar los textos de la época, no lo parece. Petrarca plantea a los filósofos contemporáneos —lógicos y físicos— dos tipos de objeciones de enorme importancia. Recrimina a los físicos el cultivar un empirismo estéril centrado en la enunciación descriptiva de casos particulares, con cierta tendencia a privilegiar lo monstruoso. En otras palabras, les recrimina pasividad frente a las cosas, postura destinada a traducirse en censos desordenados y enumeraciones inútiles. Se trata de una observación nada desdeñable, pues nos muestra a la perfección la limitación fundamental del empirismo peripatético.

En cuanto a los dialécticos —ya sean los alumnos sicilianos de Gerardo Odón, arzobispo de Catania hasta 1348, o de Nicolás Bonet, alumno de Francisco de Mayronnes, *magister formalitatum*,

que sería nombrado obispo de Malta en 1342—, a los sofistas, Petrarca reserva dos objeciones: ataca su consideración de la dialéctica como la filosofía misma, no como una de sus partes, y en segundo lugar la consiguiente reducción de todo problema filosófico a problema lógico-lingüístico. Respóndase como se quiera a las objeciones de Petrarca, lo cierto es que ni en un plano ni en otro pueden ser tachadas de críticas «literarias», «estéticas», indebidamente dirigidas a los «filósofos». Se trata de observaciones esenciales y llenas de garra. Es indudable que frente a la tendencia a privilegiar las ciencias físicas Petrarca acabaría haciendo fuerte hincapié, como todos los humanistas, en la defensa de los privilegios de las ciencias del hombre. Pero quizá también aquí cabría puntualizar con más exactitud, es decir, darse cuenta de que frente a la crisis de la física y de la dialéctica era inevitable que se pusiera nuevamente en cuestión lo que aparecía como punto de referencia de toda experiencia y el poseedor de todo instrumento. Sin contar con que la progresiva ausencia del hombre en el meditar filosófico había sido lamentada incluso por algunos de los más sutiles escolásticos, los cuales habían subrayado la necesidad de afrontar el problema de la actividad humana precisamente en el momento en que parecían verse obligados a retirarse extraviados ante una naturaleza incomprensible. Y tampoco había faltado un toque de atención a la necesidad de clarificar *ab imis* las *artes sermocinales*. Existe un importante texto de Jean Gerson donde se aborda el problema de las *dos* lógicas, la de las ciencias naturales —la de Pedro Hispano— y la lógica «retórica», la propia de los discursos persuasivos. Acto seguido Gerson subraya dos cosas. En primer lugar, la necesidad de no confundirlas entre sí absorbiendo una en la otra; en segundo lugar, la necesidad de no agotar la filosofía —sea práctica, sea especulativa— en el estricto ámbito de la lógica. Quien lea con atención algunas de las anotaciones de Gerson detecta cierta impaciencia tanto frente a las pretensiones logicistas como ante la negación de la «retórica» y su significado, pero por encima de todo aflora la abierta polémica contra quienes reducen el campo de la investigación a un mero problema de palabras. En la agria reacción *res non verba*, que podría calificarse algo así como de

bandera de los humanistas (Salutati, Bruni, etc.), se ha querido ver un llamamiento al realismo frente al nominalismo. Pero muy probablemente no se trate de una apreciación demasiado exacta, y transfiere una polémica concreta a una época que no es la suya. Creo más bien que se trata de una invitación a la experiencia real, a no circunscribirse exclusivamente al ámbito de un discurso sobre palabras; se defiende a los antiguos frente a los modernos, pero no porque estos últimos trabajen sobre cálculos y términos abstractos, sino porque sus abstracciones jamás se incorporan al reino de la realidad y no ayudan ni a su control ni a su comprensión. Cuando Salutati, en una página que con toda justicia ha llamado la atención de aquel sutil estudioso de la lógica medieval que es Giulio Preti, recrimina a los lógicos ingleses haber perdido la coherencia del hombre y de todos los antiguos problemas de la filosofía, no reacciona tanto contra las *verba* —él, un hombre enamorado de la palabra—, como contra aquellas carentes de significado o que han dejado de tenerlo, es decir, que han roto todos los vínculos que las ataban a la realidad y de las que no se infiere ninguna aproximación a las *cosas*, ningún dominio de las *cosas*, ninguna persuasión de los hombres. Según el discurso de Gerson se está hablando de palabras y lógicas tan ajenas al campo de las ciencias naturales como al mundo de las pasiones, de la persuasión y, como hubiese añadido Salutati, de la poesía.

Así pues, como se ve, la crítica humanística fue desde sus mismos inicios cualquier cosa menos puramente formal o estilística. Cierto es que durante un siglo y medio circulará ampliamente la opinión de que los bárbaros escolásticos escribían mal y traducían peor. No obstante, la tosquedad de su estilo no es subrayada por la necesidad de elegancias formales; o dicho de otro modo, la antítesis entre forma bárbara y forma elegante se plantea desde un ángulo no meramente formalista: un discurso «bárbaro» es un discurso inhumano e irreal, un cálculo o una fórmula sin validez, lo mismo que una traducción bárbara constituye una traducción infiel, sin significado, que nada traduce. Tengamos o no razón, es decir, tanto si los humanistas han ejercido una función importante en el desarrollo del pensamiento occidental entre

los siglos XIV y XVI como si no ha sido así, lo cierto es que su postura, suscitada por un declinar tanto científico como especulativo, no puede quedar reducida a la reacción de rétores y gramáticos que rechazan un discurso sólo porque está falto de elegancia y resulta incomprensible.

Cuando la teoría del *impetus* y de la *vis motiva* interior al cuerpo, así como las *calculationes*, se muestran «inoperantes» dentro de los presupuestos generales aristotélicos y sin los instrumentos de Arquímedes —y esto lo reconocen sin más incluso los más ardientes defensores de los físicos parisinos y de los lógicos oxonienses—, llegaron los «humanistas» y liquidaron en el plano histórico-crítico la pretensión de identificar a Aristóteles con la Verdad. Comienzan entonces a historizar y analizar su obra, ya sea internamente, ya sea cotejándola con la de los naturalistas y la de Platón, mientras por otro lado comienzan a poner en circulación a Arquímedes y todos los restantes instrumentos que los griegos habían venido elaborando. Si bien es cierto, como se ha dicho, que el trabajo fundamental a lo largo de la Edad Media fue recomponer los vínculos rotos con la gran ciencia helénica, tarea en la que a pesar de la ayuda árabe no se conseguiría un pleno éxito, debe reconocerse que los «humanistas», en lugar de fragmentos parciales y enojosos, demasiado limitados y deformados, nos restituyeron de un golpe en su pureza intacta toda la biblioteca del pensamiento clásico. «Como es bien sabido por todos quienes tienen buen cuidado en leer a los escritores antiguos, ya Arquímedes había hallado ...», son palabras escritas en 1586 por Galileo, para quien Arquímedes era el modelo del científico y punto de partida para toda investigación física. Señala también Galileo en otro lugar que «[antiquores philosophi] ... immerito fortasse ab Aristotele confutati». Y siempre Galileo, el Galileo de los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due scienze*, nos dirá: «Pueden bien creer que si tuviese que recomenzar mis estudios, seguiría el consejo de Platón y empezaría por las matemáticas, pues veo que proceden con enorme escrúpulo y sólo están dispuestas a admitir como seguro aquello que han demostrado primero concluyentemente». La reivindicación de los *filósofos más antiguos*, de Platón, así como el uso de la obra de Ar-

químedes, son adquisiciones indudables de los «humanistas», al igual que «el interés en leer a los escritores antiguos» de que se nos habla al comienzo de *La bilancetta*. El propio Duhem escribía que las causas del agotamiento de la vena científica de la escuela de los Buridán y Oresme no eran imputables ni a la guerra de los Cien Años ni a las sucesivas devastaciones de París, sino a la ausencia de Arquímedes y a que las sutilísimas *calculationes* de los oxonienses no servían en realidad para nada. Pues bien, entre la época de Buridán y Oresme y la de Galileo no existe un silencio exclusivamente roto por el vacuo balbuceo de los gramáticos, sino la recuperación de Arquímedes, al retorno a Platón, un examen nuevo y distinto de la obra de Aristóteles, el estudio de los astrónomos y los astrólogos, la búsqueda de autoridades geográficas y médicas en la Antigüedad; están los «humanistas». Pero volvamos de nuevo sobre una serie de interrogantes. ¿Acaso los «humanistas» se limitaron, y ya sería una contribución indudablemente insigne, a recuperar y traducir textos antiguos? Si se piensa en el sentido que tenía por entonces *leer* y *comentar*, la introducción de tales «lecturas» y «comentarios» ya debiera por sí solo hacernos reflexionar sobre su incidencia profunda. Por lo demás, ¿acaso los «humanistas» sólo eran anticuarios curiosos, gramáticos, eruditos y maestros de lenguas clásicas?

Desde la publicación años atrás del insigne estudio de Augusto Campana sobre los orígenes de la palabra «humanista», forjada, a semejanza de «jurista», para referirse a los maestros en «letras humanas», han menudeado las referencias a aquellas páginas para subrayar el carácter meramente «literario» del Humanismo. En la encuesta sobre el humanismo patrocinada por la Sociedad europea de Cultura, Umberto Campagnolo citaba en 1956 la respuesta que le había remitido «un grand historien de la pensée médiévale et humaniste»: «Humanismo es un término que designa a escritores y profesores, y en otro tiempo su sentido cabal estuvo vinculado a las *humaniores litterae*». A pesar de no citarse explícitamente el artículo de Campana la referencia era de una claridad meridiana, y el «gran historiador» se valía de él para eliminar a los «humanistas» de la historia del pensamiento.

Pero si en lugar de intentar elaborar la historia de las pala-

bras se intenta hacer la de las cosas, no hay forma de eludir una serie de consideraciones de diverso orden. Ante todo, que el humanismo no fue en sus orígenes un fenómeno literario y profesoral, sino más bien notarial y cancelleresco, ligado a la vida política de la ciudad, a la redacción de cartas y otros documentos oficiales, de discursos y disputas públicas. Si luego deseamos habérnoslas con la función desempeñada por los cultivadores de las *litterae humanae* en las facultades de artes, no podemos dejar de reconocer, a pesar de la opinión de los «grandes historiadores», que además de gramática y retórica enseñaban lógica, una de las artes del discurso y frecuentemente filosofía moral, es decir, ética, política y economía, e incluso filosofía natural, por ejemplo a través de la lectura de Aristóteles en el original griego y según los comentarios griegos.

Por tanto, no es cierto que los «humanistas» (es decir, quienes enseñando *litterae humanae* se autocalificaron así por relación con los «juristas») se constituyeran como grupo diferenciado y enfrentado a los maestros en artes. Antes bien, fueron ellos precisamente los maestros de unas artes de nuevo cuño que, y perdóneseme el juego de términos, consistía en el retorno a los antiguos. Son los «artistas» quienes oponen la vía de los antiguos a la de los «modernos», es decir, en sustancia, quienes vuelven sus ojos hacia las fuentes latinas y, sobre todo, griegas. Son los «artistas» quienes *leen* a los «autores» en versión original, y puesto que los *auctores* de lógica, y de artes *sermocinales* en general, son griegos, *leen* en griego.

No cabe la menor duda de que los «humanistas» fueron fundamentalmente maestros de las disciplinas lógicas (gramática, dialéctica, retórica, poética) y morales. A causa del éxito que halló la renovación cultural, quedó desplazado el equilibrio de las disciplinas en favor de las ciencias morales, con lo que se tendió a privilegiar como objeto de estudio al hombre. Sin embargo, nadie puede olvidar que, siendo el dominio de la lengua griega la clave imprescindible para acceder a una preciosa biblioteca científica, mal conocida o inexplorada hasta entonces, adquiere una enorme relevancia que tal hecho estuviese forzosamente condicionado por una «iniciación» humanística. Es completamente falso,

a pesar de que algunos investigadores hayan sostenido esta tesis, que la transición de los estudios de lengua griega al de la filosofía de Platón, la matemática y la física de Arquímedes o la medicina de Galeno, significaran una conversión del humanismo a la ciencia. Es algo mucho más simple. Se trata del acceso a la filosofía, la matemática o la medicina a través de los *studia humanitatis*. Y es un acceso que deja huellas. Cuando Antonio Benivieni, el fundador de la anatomía patológica, pasó de la lectura de los poetas y moralistas griegos a la de los médicos no fue a causa de ninguna conversión ni repudiaba nada; se limitaba a servirse de su dominio del griego para leer los grandes manuales científicos y sustituir las modestas y deformadas compilaciones arábigo-latinas por sus originales. No obstante, el haberlos conocido a través de Homero y Platón tuvo sin duda consecuencias en su forma de entender la ciencia médica y de ubicarla en el conjunto de las ciencias del hombre. Hemos escogido a Antonio Benivieni entre una posible pléyade porque en este caso ha llegado hasta nosotros el catálogo de su biblioteca,[4] lo que nos permite captar sobre un documento de primera mano —pero no único— el transfondo cultural de un insigne hombre de ciencia de la segunda mitad del siglo XV. En él vemos materializado y ejemplificado a la perfección aquel método que con las mismas palabras nos indican Maquiavelo y Galileo: la lectura de los antiguos y la experiencia directa.

Si es exacto cuanto llevamos dicho, ha llegado el momento de extraer una serie de consecuencias preliminares. Ante todo, es insostenible no sólo la oposición, sino la mera distinción entre «humanistas» y «científicos» o «filósofos». Por el contrario, el contraste real es el que se da entre «lectores» de los originales griegos o de las obras latinas clásicas directamente derivadas de ellos y «lectores» de las compilaciones arábigo-latinas y comentarios medievales. Por otro lado, la nueva vía cultural, vinculada por su misma génesis a los estudios lógico-lingüísticos y ético-políticos, tiende a privilegiar ciertas disciplinas en detrimento de

4. B. De Vecchi, «I libri di un medico humanista fiorentino del secolo XV», *La Bibliofilia*, n.º 34 (1932), pp. 293-301.

otras, es decir, desplaza el equilibrio preexistente, no sólo en el seno de las facultades de artes, sino entre unas facultades y otras. Las discusiones sobre la «dignidad» de las disciplinas, vinculadas al establecimiento de «parangones» entre las diversas artes y a la vivaz polémica de los «modernos» contra los «antiguos», tienen un relieve que jamás llegará a valorarse en su justa medida. Denotan una crisis en la clasificación de los saberes y en sus métodos, y constituyen el reflejo en el plano organizativo de un proceso teórico profundo. Cuando los lógicos «escolásticos» hablan de «gramáticos» y de «pedantes» no pretenden en realidad oponer la lógica a la gramática, sino la dialéctica de Pedro Hispano, Juan Buridán o los filósofos ingleses a la lectura directa de Platón, Aristóteles o Ammonio.

Aún más: los nuevos métodos o reagrupaciones entre disciplinas derivados del renacer de los estudios griegos vienen a cubrir aquel vacío «moral», «humano», ya plenamente sentido por hombres como Nicolás de Autrecourt; tienden a subrayar, y si se quiere a privilegiar, la componente «hombre», la referencia «humana» de las investigaciones naturales. A veces se actúa con un énfasis algo retórico, pero dada la situación histórica, quizá nada vano. De ahí que se trate de un siglo de «moralistas» más que de «naturalistas». Será sin embargo muy difícil demostrar que los «moralistas» son pensadores que no aportan la más mínima contribución al progreso del espíritu humano. Desterrar de la historia de la reflexión humana a Maquiavelo y Erasmo en beneficio de Radulfo Strodo o Pietro Tartareto es responsabilidad que cualquiera cederá con gusto a Pierre Duhem y sus seguidores.

El desplazamiento del equilibrio a favor de las disciplinas que se ocupan del *homo faber*, *faber* de su mundo y su fortuna, que contempla la ética como norma para hacerse a sí mismo, la economía como herramienta con que administrar su hacienda y la política como regimiento de su ciudad, reactiva la discusión sobre las «artes» en general, sobre las técnicas, sobre las artes mecánicas. Si bien es cierto que los «humanistas» no siempre se percatan de la exacta importancia de las actividades «mecánicas», no lo es menos que al vivir entre pintores, arquitectos e ingenieros y admirar las máquinas de los físicos antiguos y todo tipo de

armamento, abren la vía a una revisión radical de las relaciones entre el *homo faber* y el *homo sapiens*. La arquitectura de Pippo recibe la admiración de todos los círculos humanísticos, y lo mismo sucede con la de Alberti. Por encima incluso de Arquímedes, nos es dado detectar la incidencia del modelo platónico del mundo: el modelo mecánico (la *machina mundi* construida por el supremo artífice según medida) que tiende a sustituir al aristotélico, el modelo biológico, el de la φυσις como vida viviente.

Sea como fuere, podemos llegar a una primera conclusión de carácter general. Enfrentados a un saber medieval estancado, un saber bloqueado en los límites de la concepción lógico-física de un aristotelismo agotado, los «humanistas» le injertan, no sólo la aportación de nuevos textos que permiten una inmediata toma de contacto con las riquezas de la ciencia griega, sino también un saber nuevo y original. El acceso a este nuevo saber no borra ninguna experiencia histórica, antes bien la explota a pesar de que haya podido llegar a desembocar en el escepticismo. Las deficiencias que aquélla pudiera presentar las combate cargando el acento en la dimensión humana de la realidad, es decir, en concreto, reafirmando el valor de las disciplinas lógico-lingüísticas y ético-políticas.

Por otro lado, con sólo pensar en el patrimonio de teorías e investigaciones puesto en circulación al recuperarse la obra de ciertos autores griegos, queda de manifiesto que la actividad de los «humanistas» se presentaba como una potente fuerza renovadora. Ciertos historiadores no siempre se percatan de que los méritos que tan justamente ensalzan en ciertos «científicos» tardomedievales se limitan a haberse aproximado de modo un tanto extraño y tosco a los resultados que tan elegantemente alcanzaran muchos siglos antes un Arquímedes o un Apolonio. De ahí que los «humanistas», una vez leídos los clásicos griegos, tengan la impresión de que puede prescindirse por completo de todos los «bárbaros».

Sea como fuere, y antes de decidir si la nueva ciencia de la naturaleza reanudó su avance apoyándose en el tesoro de los resultados ya obtenidos por los «bárbaros» o recomponiendo de un modo original el hilo conductor que éstos cortaran, conviene

prestar mucha atención a otro aspecto fundamental de la función desempeñada por los «humanistas». Me refiero a su descubrimiento de la pluralidad de las doctrinas y de las concepciones de las cosas, y la consiguiente crisis de la teoría de una ciencia depositada en un solo autor, en un solo libro, de modo similar a como la Biblia o el Corán recogían las enseñanzas de la fe. Cuando en el siglo XVII se habla de los *dos* libros, sabemos perfectamente de cuáles se trata: a un lado, el libro sagrado de la Revelación; del otro, el libro vivo del universo; entre ambos, los innumerables, y siempre imperfectos, libros de los hombres. Cuando en el Medioevo tardío leemos en un autor acerca de las dos verdades, sabemos que una es la Verdad de la Ley y la otra la Verdad del Maestro de los que saben. Del mismo modo que para Galileo se hace imposible la existencia de conflicto entre uno y otro libro divinos, a los ojos de Santo Tomás, y quizá también para Siger, es imposible el conflicto entre ambas verdades. De ahí deriva el esfuerzo encaminado a enmarcar la construcción de la ciencia en las pautas del aristotelismo, ajustándola a sus presupuestos metódicos y metafísicos y delimitada por su empirismo terreno y sus esferas celestes. De ahí, los intentos de reducir cualquier otra doctrina a los esquemas aristotélicos o a calificarla de errónea. Y de ahí también la decisiva importancia que reviste la historiografía aristotélica con su tema central de un proceso concluido mediante la integración de conquistas parciales y exclusión de todo cuanto, por irreductible, es considerado como erróneo.

Quien lea a Galileo, por citar sólo un gran nombre, queda impresionado por dos aspectos. De un lado, el combate casi rabioso contra Aristóteles —Aristóteles, no los aristotélicos—, hombre ignorante en matemática e incapaz de comprenderla. De otro, la tendencia a recuperar, contra las condenas de Aristóteles y sus seguidores, una serie de autores clásicos de acuerdo con módulos establecidos a lo largo de casi dos siglos, lo que de hecho no era más que una destrucción sistemática de la historiografía aristotélica. Pues bien, junto con su retorno a las fuentes de la ciencia griega clásica, tal vez la mayor gloria de los «humanistas» sea haber roto con el mito de un libro humano depositario privilegiado de la Verdad científica.

Hoy en día ya no es de buen gusto invocar la memoria de Platón. El platonismo está en descrédito, muy especialmente cuando se aborda el tema del progreso del saber, y el platonismo parece definitivamente rechazado como componente de la obra de Galileo. Con todo, desde los tiempos de Petrarca, la invocación a Platón fue determinante por la forma misma como se produjo, es decir, como pensador radicalmente distinto a Aristóteles e irreductible a los esquemas de este último, como uno de los muchos pensadores —los físicos antiguos— que Aristóteles había calumniado y deformado. Dicho en otros términos: se descubren otras filosofías por oposición al Filósofo único, y acaba apelándose a la autoridad de un pensador matemático para hacer frente al empirismo de los aristotélicos. No hay duda alguna de que la matemática de Platón no es la de Galileo, pero tampoco hay duda alguna en que la crisis de la física aristotélica es la puesta en entredicho de la antigua oposición desplegada por Aristóteles al estudio del espacio geométrico αλλ' ουχ η φυσικος.

Aún más. No sólo renace la obra de Platón, sino toda aquella física liquidada por Aristóteles y que, a partir del siglo XVI, alcanzará nueva y fructífera actualidad. Me refiero, en una palabra, a la física de Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Quien tenga alguna familiaridad directa, y no de oídas, con la literatura de los siglos XV y XVI, sabe muy bien la constante presencia en la misma del poema lucreciano y del libro décimo de Diógenes Laercio, tanto antes como después de la traducción de Traversari. Más que de una hipótesis física, se trata de la presencia de una compleja visión del mundo, muy alejada por lo demás del cosmos aristotélico. El atomismo no había desaparecido en la Edad Media, pero sus apariciones no son frecuentes, y muy a menudo equívocas y como centro de ataques. Ya dentro del siglo XV, llega un momento en que ni los platónicos consiguen verse libres de la seducción lucreciana; lucreciano se nos muestra, en sus etapas iniciales, incluso el pío Marsilio Ficino. Por un lado, Demócrito, Epicuro y Lucrecio, por otro Platón, contribuyen a evidenciar que la teoría de Aristóteles no es más que una de las muchas hipótesis generales posibles sobre la realidad, y que sus libros no son *la* física, sino *una* física entre otras. La preocupación conci-

liadora que impregna con particular insistencia casi dos siglos de la cultura europea deja de ser la búsqueda tranquila de un acuerdo de fondo que no puede dejar de existir entre las diferentes verdades, para transformarse en piedra de toque del predominio de Aristóteles. Finalmente, Aristóteles acaba derrotado en toda la línea, derrotado por los otros filósofos y científicos griegos y derrotado por sus propios comentaristas. La discusión científica puede por ello proseguir, no ya en el marco de la obra aristotélica, sino al margen de la misma. Alexandre Koyré tenía toda la razón al insistir sobre el cambio de actitudes intelectuales y de vías de aproximación a la naturaleza. Y fue precisamente en este sentido en el que se mostró decisiva la tarea de los «humanistas», para bien y para mal, y quizá precisamente como estimulante favorecedor del abandono de aquel empirismo aristotélico abocado a un callejón sin salida.

La historia de las ciencias, que a veces procede sin claridad metodológica, oscilando entre una escasa sensibilidad histórica y una aceptación inconsciente de una serie de presupuestos filosóficos no declarados, ha polarizado su atención en dos temas básicos: la teoría del *impetus* como origen de la dinámica galileana y el problema del método contemplado como nexo entre los «cálculos» de los lógicos y el nuevo uso de técnicas matemáticas en la física. Por lo demás, suele dejar de lado otros problemas y otras ciencias, y de forma muy particular sitúa en la penumbra los dos hechos que, de acuerdo con todos los testimonios de la época, gozaron de un carácter más revolucionario y decisivo en la renovación del marco intelectual de la que nos hablaba Koyré. Se trata del descubrimiento de un nuevo mundo y del progresivo derrumbamiento del sistema geocéntrico, que no son más que dos aspectos del mismo proceso de transformación radical de las relaciones entre el hombre y el mundo.

En el coloquio internacional sobre «La Science au Seizième Siècle» celebrado en Royaumont en julio de 1957, I. Bernard Cohen presentaba una ponencia bajo el título «La découverte du nouveau monde et la transformation de l'idée de la nature». He aquí sus frases iniciales: «El descubrimiento de un nuevo mundo se produce en muy raras ocasiones, de modo que la reac-

ción humana ante tal evento es parangonable a la que se produce cuando la experiencia rompe en pedazos el cuadro que componen los puntos de referencia usuales de nuestros juicios». Entre finales del siglo XV y comienzos del XVI, en el denominado período de estancamiento científico, un italiano, estrechamente vinculado con los movimientos de renovación cultural, descubría un nuevo mundo. No es aquí lugar ni momento para desbrozar en detalle los presupuestos de tal descubrimiento, la potenciación por parte de los humanistas del estudio de los geógrafos antiguos o la influencia ejercida por la obra de hombres como Toscanelli y Pío II. Nos basta con tener bien presente la conclusión a que llega Cohen, por lo demás fundamentada en un muy atento análisis de los documentos de la época:

> Los ejemplos aportados nos demuestran que en el siglo XVI ya se poseían informaciones correctas y de impresionante realismo sobre las formas de vida características del Nuevo Mundo. De ahí derivará una nueva visión de la naturaleza, distinta de una región a otra, en modo alguno uniforme y homogénea, planteándose en consecuencia nuevos y graves problemas relativos a la historia tradicional del Diluvio. Es entonces cuando, partiendo de una visión transformada de la naturaleza, se comienza verdaderamente a estudiar la distribución geográfica de las plantas y los animales.[5]

El otro evento clave de la época es lo que no sin razón se ha llamado una revolución: la teoría copernicana, que por lo menos a los ojos del historiador *tout court* parece haber incidido más sobre la reflexión galileana que cuanto pudieran hacerlo las «cuestiones» de Juan Buridán. Con ella cambiaba la visión del cosmos y, en el fondo, la visión de las relaciones hombre-mundo. Pero lo que más nos asombra en la génesis de la obra copernicana es la importancia que tuvieron en la determinación de sus hipótesis la visión intelectual de conjunto revitalizada por el humanismo. Y no se trata simplemente de buscar, aunque podría hacerse con éxito, «precursores». En realidad lo que interesa subrayar es la sistemá-

5. *La science au seizième siècle*, París, 1960, pp. 189-210.

tica ruptura de la imagen de la centralidad de la tierra llevada a cabo por metafísicos de tipo ficiniano, poetas y literatos. El mito solar, que se convierte en culto al sol, precedió en varios decenios al *De revolutionibus* de Copérnico para triunfar en él. En el *De revolutionibus,* incluso a nivel de lenguaje, no aparece ya el eco de los científicos parisinos del siglo XIV, sino el de los abanderados del culto solar. Copérnico no sólo arremete contra Aristóteles fundamentándose en Pitágoras y Platón, cita a Heráclides, Ecfanto, Filolao y Aristarco de Samos, sino que en el décimo capítulo del libro primero de su inmortal obra convierte la idea de la armonía universal en el centro de su argumentación. A. Birkenmajer ha hecho hincapié no sin razón en la formación italiana de Copérnico, remitiéndonos también a ciertas observaciones de Leon Battista Alberti. «Cuando se lee ese capítulo, se observa que para el propio Copérnico la principal razón para quedar persuadido de la *verdad ontológica* del sistema heliocéntrico residía en el hecho de ser el único capaz de convertir en tangible la verdadera armonía del mundo.»

Dos revoluciones, sin la menor duda, y en ambas asistimos a la victoria de un método completamente opuesto al de los científicos empiristas del siglo XIV. Se parte de una formulación mental, en parte equivocada, que se asienta más en una cosmovisión general que en datos empíricos, y alimentada por estímulos de orden estético; acto seguido, se procede a su verificación. Estamos ante una genial desvinculación del empirismo para abandonarse a las capacidades de la «mente» y retornar después a las cosas. En sus más profundas raíces, se trata de una especie de matemática poética no exenta de sabor platónico. Primorosa la observación de Koyré, efectuada hace ya unos años en las páginas iniciales de su *From the Closed World to the Infinite Universe,** recordando que el *Zodiacus vitae*, el elegantísimo poema de Marcello Palingenio Stellato, nacía en los mismos años en que lo hacía el libro de Copérnico y en aquellos mismos lugares en los que éste se había formado.

* [Existe versión castellana: A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979.]

Pero junto a los dos factores revolucionarios por excelencia señalados, convendrá recordar un tercero aquilatándolo en su exacto valor: la actividad de los artistas. En 1941, Zilsel, escribiendo en la *International Encyclopedia of Unified Science* mientras subrayaba con justicia su importancia como experimentadores y constructores de instrumentos, termina por incurrir en la costumbre habitual de contraponerlos a los «humanistas»: latín contra vulgar, erudición frente a experiencia.[6] Pero ya deja en entredicho su tesis alguno de los ejemplos escogidos, como Leon Battista Alberti; trae a colación los tratadistas de fortificaciones, cuya importancia señala, pero se olvida de mencionar a Valturio, fuente inagotable para Leonardo, otro de los ejemplos que contradice su tesis. Pero aún quedaría mucho más en falso si efectuara un análisis atento de la transformación que se opera en las actividades artísticas y arquitectónicas al contacto con la nueva cultura, pues es obvia la existencia de un artesanado impulsivo que busca una preparación docta que le permita desvincularse de una práctica empírica que ha devenido insatisfactoria. Característico al respecto es el caso de Brunelleschi. Frente a las técnicas artesanales de los constructores de las catedrales góticas, de una impresionante tosquedad, Brunelleschi emprende el estudio de la matemática con uno de los más grandes cultivadores de la época, Toscanelli, y se traslada a Roma para examinar los procedimientos empleados por los antiguos ingenieros.[7] Por su parte, los pintores estudian la teoría de la *perspectiva* y elaboran nuevas técnicas para la misma. Por lo demás, nadie ignora lo estrechas que fueron las relaciones entre pintores y humanistas. Entre el artesanado empírico y la nueva dignidad que asumen las artes mecánicas aparece una vez más una toma de conciencia indisociable del nuevo clima cultural. Baste recordar que una de las más completas bibliotecas sobre obras técnicas y científicas clásicas

6. *International Encyclopedia of Unified Science*, II, 8, Chicago, 1941, p. 56.

7. Fitchen, *The Construction of Gothic Cathedrals. A Study of Medieval Vault Erection*, Oxford, 1961. Ejemplo característico de la inserción de las «técnicas» de los «ingenieros» en la cultura humanística y de la convergencia entre «letras» y «técnicas» nos lo ofrecen los *Trattati* de Francesco di Giorgio Martini en sus diversas y sucesivas ediciones (cf. ed. de C. Maltese, 2 vols., Milán, 1967).

que se forma a comienzos del siglo XV pertenecía a un notario humanista florentino, amigo a un tiempo de humanistas y artistas.

En tal caso, ¿qué sentido tiene invocar como premisas de la obra de Galileo (y de Leonardo mejor es no hablar) la teoría del *impetus* o las técnicas lógicas de los aristotélicos? No cabe duda de que jamás serán suficientemente admirados el esfuerzo y la agudeza mental de los «calculadores». Pero el historiador Olaf Pedersen, que ha estudiado su obra con amor, declara lapidariamente que los «calculadores» no «funcionaban». En cuanto a los métodos «resolutivos» y «compositivos» que Randall rastrea en los aristotélicos y Crombie pone de relieve, no sólo cabe precisar, como ha hecho Koyré en una recensión a la obra de este último, que ya se hallaban en los *Primeros analíticos,* sino que estaban muy vinculados a la renovada enseñanza de la lógica clásica que llevaron a cabo bizantinos como Argirópoulos o Trapezuntio, los cuales se vanagloriaban, no sin razón, de haber vuelto sus ojos no tanto a los originales aristotélicos cuanto al complejo de doctrinas lógicas elaborado por los comentadores clásicos y bizantinos, y sobre todo por los científicos, incluido Galeno.[8]

Retornando a la cuestión del *impetus,* debe señalarse ante todo que con Juan Buridán y Alberto de Sajonia la discusión de la tesis aristotélica del medio como causa del movimiento violento alcanza su cima en cuanto a refinamiento. Pero, ¿acaso es también exacto afirmar que Galileo no hace más que seguir sus pasos? ¿O no será más exacto decir que la presupone como agotamiento de una tesis que es necesario abandonar ya? Los fragmentos de exposiciones aristotélicas escritos alrededor de 1584, los *Iuvenilia* conservados en un códice de la Biblioteca Nacional de Florencia de puño y letra de Galileo, no son obra original, sino transcripciones de lecciones ajenas. Se limitan a documentar

8. Koyré, en *Diogène,* n.º 16 (octubre de 1956), a propósito de A. C. Crombie, *Agustine to Galileo,* Londres, 1952 [existe versión castellana: Crombie, *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo,* trad. de José Bernia, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1974]. De Pedersen, véase en particular «The Development of Natural Philosophy 1250-1350», en *Classica et Mediaevalia,* Copenhague, 1953, XIV, páginas 149-151.

el conocimiento que se tiene de una cierta escuela de comentaristas. Por el contrario, en el *De motu,* aún manteniendo los conceptos de grave y leve *en sí,* hallamos una reevaluación de los físicos prearistotélicos y la oposición de Arquímedes a Aristóteles. Galileo se ubica «sub alis suprahumani Archimedis, divini Archimedis, quem nunquam absque admiratione nomino», mientras que Aristóteles ignoró «nedum intima et recondita geometriae inventa, verum et minima principia». Galileo nos indica en este texto, y también en *La bilancetta,* una de las vías más explotadas por él, a saber: las observaciones de Arquímedes sobre el movimiento de los cuerpos sumergidos en un líquido, pues es ahí donde son más palmariamente visibles los efectos del medio; la madera que asciende, el hierro que se hunde. En Galileo la observación experimental está vinculada al uso de un cálculo capaz de traducirla, hasta que acaba por producirse un vuelco en la impostación misma del problema, es decir: a concluir que el estudio del movimiento *equabile o perpetuo* (es decir, uniforme) de los cuerpos debe prescindir de todos los accidentes —y éste es su término— «de gravedad, velocidad e incluso de figura», de los cuales al ser «infinitamente variables no puede haber auténtica ciencia». Dicho en otras palabras, vistas todas las acciones y variaciones del medio como perturbaciones y no como causas, se estudia el movimiento en sus leyes suponiendo en el marco de un espacio euclídeo, esferas consideradas como entidades puramente geométricas que *permanecen* en su estado de movimiento o reposo mientras no intervengan agentes externos susceptibles de modificar su *status* («dum externae causae accelerationis aut retardationis tollantur»). Las esferas giratorias de Galileo, de las que nos hablará Kant, ubicadas en un espacio euclídeo y no físico, nos conducen fuera del mundo de las *qualitates motivae* de Juan Buridán y Alberto de Sajonia. Annaliese Maier, al ofrecernos en su clásico ensayo sobre la teoría del *impetus* los textos originales de los físicos del siglo XIV, nos hace saborear en la claridad de las expresiones la distancia existente entre tales tesis y Galileo. Ahí están los movimientos naturales así como los *motores* que en el movimiento violento imprimen una *vis motiva* como motor interno al móvil. Ahí, en Alberto de Sajonia, el *prociens,* encargado

de transmitir al proyectil «quandam virtutem motiva», que es «quaedam qualitas quae innata est movere».

Es indudable que Galileo tuvo conocimiento a través de Bonamici, y no sólo por su mediación, de las discusiones que venían manteniéndose desde años atrás acerca del movimiento violento. Pero no lo es menos que Galileo se movía en un plano distinto, no a lo largo de la línea que lleva desde Aristóteles a Juan Filópono, sino en la que conecta a Euclides con Arquímedes. Y desde este punto de vista parece válida la conclusión de Koyré.

Ahora bien, si todo esto es cierto, si la nueva ciencia es nueva precisamente porque sustituye «une attitude intellectuelle», porque transforma «les cadres de l'intelligence», parece lícito que también nos preguntemos si acaso los dos siglos de estancamiento en que se descubrió América y se modificó la concepción del universo no son asimismo dos siglos impregnados de fervor constructivo alimentado del impulso crítico y de la meditación sobre el hombre y sobre las vicisitudes de la cultura humana, las dos tareas características precisamente de los humanistas.

IX

LA REVOLUCIÓN COPERNICANA Y EL MITO SOLAR

Del volumen *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari, 1976, pp. 255-281.

En un ensayo publicado en 1962 en el *Journal of the History of Ideas*, Edward Grant se esforzaba en someter a prueba de fuego los aspectos revolucionarios de la teoría copernicana.[1] Polemizando con Pierre Duhem, Grant subrayaba el carácter innovador de Copérnico frente a la tradición escolástica y situaba la «ruptura» en dos puntos básicos, a saber: en la tesis según la cual el movimiento de la Tierra es físico, real, y en el principio metodológico que sostiene que una hipótesis sólo «salva los fenómenos» cuando es verdadera y susceptible de verificación. Y añadía Grant que ambos puntos se hallaban indiscerniblemente vinculados en el pensamiento de Copérnico. El prefacio del teólogo Andreas Osiander al *De revolutionibus,* que tanto irritaría a Bruno pero que jamás llegó a engañar a las autoridades eclesiásticas, era un intento casi «irónico» de reinsertar la «revolución» de Copérnico en el plano de las *hipótesis* entendidas «en sentido medieval».

1. Edward Grant, «Late Medieval Thought, Copernicus, and the Scientific Revolution», *Journal of the History of Ideas*, XXIII (1962), pp. 197-220. De entre las publicaciones más recientes que abordan los temas tratados aquí, véase en particular S. Mossakowski, «Symbolic Meaning of Copernicus' Seal», *Journal of the History of Ideas*, XXXIV (1973), pp. 450-460; W. D. Stahlman, «On Recent Copernicana», *Journal of the History of Ideas*, XXXIV (1973), pp. 483-489; E. Rosen, «Was Copernicus a Hermetist?», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, n.° 5 (Minnesota, 1970), pp. 163-171; C. Vasoli, «Copernico e la cultura italiana del suo tempo», *Giornale di Fisica*, XIV (1973), pp. 79-107; R. B. Waddington, «The Sun at the Center: Structure as Meaning in Pico della Mirandola's Heptaplus», *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, III (1973), pp. 69-86. Es muy interesante desde varios aspectos el trabajo de Bronislaw Bilinski, *La vita di Copernico di Bernardino Baldi dell'anno 1588 alla luce dei ritrovati manoscritti delle «Vite dei matematici»*, Ossolineum, Varsovia, 1973. Una útil recensión de esta obra, ha dado E. Rosen, «Studia Copernicana», *Journal of the History of Ideas*, XXXV (1974), pp. 521-526.

Para sostener su argumentación, Grant proponía una confrontación textual basada en un análisis de las discusiones y teorías sostenidas por los «físicos» del siglo XIV. Su conclusión al respecto no carece de importancia: «Los argumentos adoptados por Copérnico para sostener la rotación diurna de la Tierra» eran, en buena medida, «lugares comunes dentro del ámbito de las disputas escolásticas». La innovación debía buscarse en otro lado. Más que en la consideración misma del movimiento orbital de la Tierra, en un método y un modo de pensar muy concretos.

Grant no incluye en su análisis, a posta, autores de los siglos XV y XVI. O mejor dicho, cita al Cusano y a Calcagnini, pero precisamente para excluirlos en orden a diversas motivaciones, para clasificarlos como extraños al contexto de su estudio. Tal tesis parece perfectamente sostenible, pero sólo a condición de que se desplace el problema —problema básicamente planteado por Nicolás de Cusa— a otro plano, es decir: en qué medida las nuevas visiones «filosóficas» avanzadas por los filósofos del siglo XV llegaron a influir en la «revolución» copernicana, dado el carácter innovador de esta última sobre todo en los terrenos del método y de la concepción general de la realidad. La perspectiva de Copérnico comporta una nueva visión de las cosas, y de ahí que sólo pueda concebírsela como derivada de una nueva perspectiva filosófica. Ella, y sólo ella, permite la radical transformación de los cuadros generales del saber vinculada a la revolución astronómica. No es pues casual que a lo largo de casi dos siglos filósofos y científicos parecen tomar el relevo unos de otros: de Copérnico se pasa a Bruno, de Bruno a Galileo. Del mismo modo que buena parte de la obra de Bruno sería incomprensible sin Copérnico, sin Bruno —y bien se ocupa Kepler de señalarlo— difícilmente podríamos concebir ciertas perspectivas generales de la ciencia del siglo XVII. En la corerspondencia cruzada entre Mersenne y Jean Rey en el período enero-abril de 1632, tanto «Jordan Brun comme Copernic» son contemplados conjuntamente y conjuntamente acogidos en sus respectivas e inquietantes visiones del universo. El padre Mersenne escribirá: «Quant a Jordan, encore qu'il se serve de mauvais fondements, neantmoins il est assés probable que le monde est infini ...».

Más aún, en el trasfondo de la doctrina copernicana no sólo deben incluirse las grandes filosofías del siglo XV, con su rechazo del dogmatismo peripatético y su modo de aproximarse a la naturaleza, y la tradición de «filología» humanística encargada de rescatar nuevos textos de los científicos griegos clásicos. Hallaremos también una forma de «ver» el cielo, y el cosmos en general, que va desde la literatura solar y las representaciones artísticas a los renovados cultos herméticos, la moda egipcia y las plegarias al Sol. El libro de Copérnico vendrá a ubicarse en el lugar justo y en el justo momento, a mostrarse casi como conclusión en el plano de la racionalidad científica de una nueva forma de sentir madurada a lo largo de casi un siglo dentro de aquella cultura italiana a la que el docto polaco se vinculó en momentos decisivos de su vida. Esta cultura recogerá su herencia a través de Bruno y Galileo, en un diálogo muy intenso, jamás interrumpido, bajo el signo de aquel Sol que elogiara el poeta del siglo XVI en la misma ciudad en que décadas antes se doctorara Copérnico:

> Per te cuncta patent, noctis quibus umbra colorem
> Abstulerat, tenebris tua non patientibus ora,
> Mundi oculus ...
> O sanctum jubar, o divum pulcherrime, salve:
> Te colimus, tibi sincero de pectore laudes
> Fundimus ...[2]

2. Marcelli Palingenii Stellati, *Zodiacus vitae*, Basilea, 1789, p. 66. A propósito de cuanto se dice en el texto, es interesante consultar no pocas de las observaciones que recogiera en su ponencia para el coloquio internacional de Bruselas celebrado en abril de 1963 Alexandre Birkenmajer, «Copernic comme philosophe», *Le soleil à la Renaissance. Sciences et mythes*, Presses Universitaires de France, Bruselas-París, 1965, pp. 9-17. Apenas si merece la pena llamar la atención sobre la tendencia historiográfica escasamente feliz que, sobre todo por mala y escasa información y una perspectiva estrechamente «paleopositivista» de la «ciencia», tiende a menospreciar los siglos renacentistas y su contribución. Son documentos característicos en tal sentido E. J. Dijksterhuis, «Renaissance en natuurwetenschap», *Mededelingen der Kon Nederl. Akad. van Wetenschappen*, afdeling Letterkunde, nieuwe Reeks, XIX (1956), y J. Pelseneer, «La Réforme du XVIe siècle à l'origine de la science moderne», ponencia presentada en el coloquio de Royaumont de 1957 y recogida en el volumen *La science au seizième siècle*, Hermann, París, 1960, pp. 153-165. De Pelseneer es también interesante leer su aportación al congreso de Bruselas de 1963, realmente singular; cf. *Le soleil à la Renaissance*, pp. 160-163. Dice allí: «conviene

Marcello Palingenio Stellato invocaba al Sol. Giordano Bruno, a su heraldo en esta tierra: «Te invoco, generoso Copérnico, venerable ingenio que el siglo oscuro no afectó, y a quien el clamor de los imbéciles no hizo callar. Tus páginas atormentaron mi mente en los años juveniles. Sentido y razón parecían oponerse a tus descubrimientos que ahora creo tocar con la mano».[3] Se trata, como bien sabido es, de los hexámetros con que se abre el elogio a Copérnico —*La luz de Copérnico*— insertado por Bruno en el noveno capítulo de su *De maximo et immenso*, que es el libro tercero del *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu de universo et mundis*. Es este el más importante de los escritos brunianos publicado en 1591 en Frankfurt, justamente definido, «más que *una* de las obras de Bruno ..., el compendio de su pensamiento original». Y no sólo eso, sino también «una especie de confesión continua de las lecturas iniciadas e interrumpidas ..., de los intereses intelectuales adquiridos paso a paso».[4] No cabe duda de que es una preciosa confesión ese recuerdo de un tormento juvenil ante una imagen del mundo revolucionaria y pertur-

---

no olvidar que el pensamiento científico está constituido por cosas que no tienen absolutamente nada que ver con la ciencia. Hombres de genio introducen en la ciencia postulados, ideas, nociones y conceptos *a priori* que nada tienen que ver con la ciencia propiamente dicha», y así ha sucedido tanto en la Grecia clásica como en el Renacimiento. Por tanto, de acuerdo con Pelseneer, sólo puede hacer ciencia quien no tiene ideas, ni nociones ni conceptos; en pocas palabras, quien no piensa.

3. Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, I, 1, Neápolis, 1879, p. 380 («Heic ego te appello, veneranda praedite mente, / Ingenium cujus obscuri infamia secli /non tetigit, et vox non est suppressa strepenti / Murmure stultorum, generose Copernice, cujus / Pulsarunt nostram teneros monumenta per annos / Mentem, cum sensu ac ratione aliena putarem / Quae manibus nunc attrecto, teneoque reperta: / Posteaquam in dubium sensim vaga opinio vulgi / Lapsa est, et rigido reputata examine digna, / Quantumvis Stagyrita meum, nocteisque diesque, / Graecorum cohors, Italumque, Arabumque sophorum / Vincirent animum, concorsque familia tanta. / Inde ubi, judicium ingenio istigante, aperiri / Coeperunt veri fontes, pulcherrimaque illa emicuit rerum species ...».

4. A. Guzzo, *Giordano Bruno*, Edizioni di «Filosofia», Turín, 1960, pp. 229 ss. Con pleno acierto Guzzo subraya el carácter «renacentista» de la «ciencia» bruniana: «palabras antiquísimas u observaciones recentísimas». Pero algo muy similar puede decirse de Copérnico al respecto. Es el propio Bruno quien le alaba (*ibid.*, p. 381): «Ut tibi Timaei sensum placuisse libenter / Accepi, Aegesiae, Nicoetae, Pithagoraeque!».

badora, alejada de los sentidos y la experiencia y en duro contraste con las creencias generalmente admitidas.

En la prosa que acompaña a estos versos Bruno cita ampliamente el prefacio —y no sólo el prefacio— del *De revolutionibus* copernicano. Y de acuerdo con una postura que mantendrá a lo largo de toda su obra, relaciona los nombres de Copérnico y el Cusano, el «divino» Cusano, con respecto a quien jamás deja de reconocer la deuda contraída, considerándole como su *otro* maestro, el precursor metafísico de la nueva visión «física» del cosmos. Pero aunque vea ciertas limitaciones en la obra de Copérnico, es en él en quien verá depositado un genio heroico: «Maravilloso es, Copérnico, que hayas podido aflorar en una época tan ciega, mientras toda llama de filosofía parecía extinguida; es maravillosa la audacia con que has desarrollado los temas que enunciara en voz baja Nicolás de Cusa en la *Docta ignorancia*».[5]

Años antes, al escribir en Londres en 1584 el diálogo copernicano *La cena delle ceneri*, Bruno ya había dedicado un caluroso a la vez que articulado elogio al genial *alemán*, o como le llama en otro lado *Borussus*, por la prusiana Torun natal. Y si para Bruno las limitaciones de Copérnico —«más estudioso de la matemática que de la naturaleza»— son ya las señaladas algo más tarde en el *De immenso* (*ab homine plus mathematico quam physico*), por entonces ya ubica de forma lúcida y significativa la

5. Bruno, *Opera*, I, 1, p. 381: «Minim, o Copernice, ut e tanta nostri saeculi caecitate quando omnis philosophiae lux cum ea quae aliarum quoque rerum inde consequentium est, extinta jacet, emergere potueris; ut ea quae suppressiore voce proxime praecedente aetate in libro *De docta ignorantia* Nicolaus Cusanus enunciarat, aliquanto proferres audacius ...». Acerca de las relaciones Bruno-Cusano, véase Hélène Vedrine, «L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno», en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Actas del Congreso internacional celebrado con ocasión del V centenario de la muerte de Nicolás de Cusa, Bressanone, 6-10 de septiembre de 1964), Sansoni, Florencia, 1970, pp. 211-223 (en la p. 221 se detiene en el pasaje aquí citado del *De immenso*). También deben tenerse presentes: M. de Gandillac, «Le rôle du soleil dans la pensée de Nicolas de Cues», en *Le soleil à la Renaissance*, pp. 341-361; P. H. Michel, «Le soleil, le temps et l'espace: intuitions cosmologiques et images poétiques de Giordano Bruno», *ibid.*, pp. 397-414; y M. Dynnik, «L'homme, le soleil et le cosmos dans la philosophie de Giordano Bruno», *ibid.*, pp. 415-431.

figura del astrónomo polaco en el marco del pensamiento renacentista.

> Hombre que, en cuanto a juicio natural ha sido superior en mucho a Ptolomeo, Hiparco, Eudoxo y todos los demás que han seguido las huellas de éstos, a lo que ha llegado por haberse liberado de ciertos presupuestos falsos de la filosofía común y vulgar, por no decir ceguera. Pero no se ha alejado mucho de ella porque, más estudioso de la matemática que de la naturaleza, no ha logrado profundizar y penetrar lo suficiente como para arrancar de raíz inconvenientes y vanos principios, soltarse el lastre de todas las dificultades que nos traban, liberarse y liberarnos de tantas y tan vanas indagaciones, centrar la contemplación en las cosas constantes y ciertas.[6]

En otras palabras, Bruno le acusa de no haber sabido aprovechar hasta el fondo la carga revolucionaria de sus concepciones generales, de haberse encerrado en el estrecho ámbito de una corrección de las aporías «matemáticas» de Ptolomeo sin dejar de respetar algunos principios tradicionales, como observará en otra parte: «octavam illam ... sphaeram tanquam omnium stellarum a centro aequidistantium conceptaculum». Adivinamos fácil-

6. Giordano Bruno, *La cena delle ceneri*, ed. de Giovanni Aquilecchia, Einaudi, Turín, 1955, p. 9 (pero véase poco antes, p. 90, «il suo Copernico»). En el *De monade*, se refiere a Copérnico con el nombre de *Borussus*. No menos interesante es el elogio que le dedica en la *Oratio valedictoria*, muy especialmente también por las compañías que le asigna (*Opera*, I, 1, p. 17): «Deus bone, ubi illi Cusano adsimilandus, qui quanto maior est, tanto paucioribus est accessibilis? Huius ingenium si presbyterialis amictus non interturbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superius agnoscerem, profiterer. Copernicum etiam qualem putatis esse nedum mathematicum, sed (quod est mirum) obiter physicum? Plus ille invenitur intellexisse in duobus capitibus, quam Aristoteles et omnes Peripatetici in universa eorum naturali contemplatione. Quan sublime ingenium promere credetis Palingenium in illo suo humi repente poemate? quam mira, supra vulgi opinionem verissima, protulit ille de dimensione universi, substantia stellarum, natura lucis, orbium incolatu, et anima sphaerarum? An non praestant quingenta illius (inter tot vappas) carmina, Atticismo et Romanismo omnium qui sub vexillo peripatetico comptius loquendo, et stultissime sentiendo, militarunt? Medico Paracelso, ad miraculum usque medico, quis post Hyppocratem similis? Quantum putem vidisset ille sobrius, qui tantum potuit videre temulentus?». Cuatro son los nombres que cita Bruno y, no cabe duda de que la elección no carece precisamente de significado: Cusano, Copérnico, Palingenio y Paracelso.

mente los pasajes del *De revolutionibus* que podían irritar más a Bruno: el *Mathemata mathematicis scribuntur* («la matemática está hecha para los matemáticos»), de la carta-prefacio al pontífice Pablo III. O, peor aún, Copérnico se niega en el capítulo octavo de su libro primero a enfrentarse con el problema del infinito: «sive igitur finitus sit mundus, sive infinitus, disputationi physiologorum dimittamus» («dejemos en manos de los naturalistas las discusiones sobre si el mundo es finito o infinito»).

Bruno sabía perfectamente que la anónima advertencia al lector que abre la obra no había salido de la mano de Copérnico, que no era él quien había decidido presentar las tesis del *De revolutionibus* como puras hipótesis, *ne verisimiles quidem* sino tan sólo *calculum observationibus congruentem*. Alexandre Koyré juzgará ese texto «un tratadillo de epistemología positivista y pragmática, ... muy moderno e interesante; en cualquier caso, curioso y rico en significados desde la perspectiva de la historia de la filosofía y de la ciencia».[7] En realidad, la advertencia era

7. A. Koyré, *La révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, París, 1961, pp. 38-39 (Koyré también ha traducido al francés el famoso texto copernicano). En la Curia sabían perfectamente que las páginas en cuestión no habían sido escritas por Copérnico, como se desprende del opúsculo contra el *De revolutionibus* escrito poco después de su publicación (alrededor de 1546) por el dominico y astrónomo Giovanni Maria Tolosani («author ille cuius nomen ibi non annotatur, qui ante libri eius exordium loquitur ad lectorem de hypotesibus eiusdem operis, licet in priori parte Copernico blandiatur, in calce tamen verborum ...»). No carece de interés que Tolosani, en su refutación a Copérnico, le reconozca pericia «in scientiis mathematicis et astronomicis», no «in scientiis physicis ac dialecticis» (sobre el escrito de Tolosani, cuyo manuscrito Conv. Soppr. J.I. 25 se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia, cf. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XXVI, 1971, pp. 83-87).

En cuanto a la ardiente advertencia de Osiander «ad lectorem de hypothesibus huius operis», tiene particular interés, y no sólo por su vertiente humana, la resentida carta de Tiedemann Giese a Rethicus, escrita tras tener noticia de la muerte de Copérnico y haber leído su *De revolutionibus* (esta carta ha sido reproducida por Leopold Prowe, *Nicolaus Coppernicus*, II: *Urkunden*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1884, pp. 419-420). Decía Giese así: «Erepti fratris, viri summi, dolorem lectione libri, qui illum redhibere mihi vivum videbatur, pensare potuissem, verum in primo limine sensi malam fidem, ac ut vere appellas impietatem Petreji, quae indignationem mihi priore moestitia atrociorem refudit. Quis enim non discrucietur ad tantum sub bonae fidei securitate admissum flagitium? Quod tamen haud scio, an non tam huic excusori ex aliorum industria pendenti sit tribuendum quam invido cuipiam, qui dolens descendendum sibi esse a pristina professione, si hic

también una cauta astucia para rebajar el alcance especulativo de la obra, y por eso mismo no tiene nada de extraño que despertara el desdén de Bruno. En su pintoresco estilo, Andreas Osiander, autor de la advertencia en cuestión, se convierte en un «asno ignorante y presuntuoso» por haber menospreciado la «honrosísima cognición» física, real, «sin la que saber medir, calcular, geometrizar y perspectivar no es más que mero pasatiempo de locos ingeniosos». Pero a juicio de Bruno, desgraciadamente el propio Copérnico se había dejado absorber por la preocupación matemática frente a la cosmológica, campo en el que se había limitado a retomar las más antiguas concepciones del mundo anteriores a Aristóteles y recomponer sus fragmentos indicando la posibilidad de que existiesen otras vías interpretativas distintas a la escogida por los peripatéticos. Y prosigue Bruno:

> con todo ello, ¿quién podrá alabar en la justa medida la magnanimidad de este germano que, con muy escasa preocupación por la ignorante multitud, casi siempre inerme de razones vivas,

---

liber famam sit consecutus, illius simplicitate in deroganda operi fide forsitan est abusus. Ne tamen impune ferret, qui se concessit alienae fraudi corrumpendum, scripsi ad senatum Noribergensem docens, quid ad integrandam auctori fidem necessarium mihi videretur. Epistolam ad te mitto cum ipsius exemplo, ut pro re nata diiudicare queas, quem in modum sit instituendum negotium; nam hoc qui apud senatum illum agat te neminem video accomodiorem aut etiam volentiorem, qui choragum egisti peractae fabulae, ut iam non magis auctoris interesse videatur quam tua restitui, quae a recto dilapsa sunt ... Si recudendae venient priores chartae, affigenda videtur a te praefatiuncula, qua etiam ea, quae iam emissa sunt exemplaria, a calumniae vitio repurgentur. Quin optem etiam praemitti vitam auctoris, quam a te eleganter scriptam olim legi, nec deesse historiae aliud puto, nisi exitum vitae ... Id ante mortem excusum exiisse nihil obstabit, nam annus consentit, et diem finiti operis non adscripsit excusor. Vellem adnecti quoque opusculum tuum, quo a Sacrarum Scripturarum dissidentia aptissime vindicasti telluris motum. Ita explebis iusti voluminis magnitudinem et compensabis id quoque incommodi, quo in praefatione operis praeceptor tuus tui mentionem omisit. Quod ego non tui neglectu, sed lentitudine et incuria quadam (ut erat ad omnia, quae philosophica non essent, minus attentus), praesertim iam languescenti evenisse interpretor ...». Rethicus elevó una protesta ante los magistrados de Nuremberg, quienes la transmitieron a Petreio, que respondió con insolencia. A pesar de todo, Rethicus obtuvo de manos de Osiander una declaración escrita de que el prefacio no era obra de Copérnico. Rethicus no hizo pública tal declaración, aunque sí la hizo conocer en determinados círculos (Koyré, *La révolution astronomique*, p. 99).

> recuperó esos abyectos y herrumbrosos fragmentos que pudo rescatar de la antigüedad, los pulió de nuevo, los juntó y ensambló, convirtiendo con su discurso más matemático que natural una causa antes ridiculizada y vilipendiada en honorable y apreciada, más verosímil que la contraria, y ciertamente mucho más cómoda para la razón teórica y calculatoria?

Apenas es preciso subrayar la clara antítesis que plantea entre razón «viva» y razón «calculatoria», entre discurso «matemático» y discurso «natural», entre «antigua y verdadera» filosofía y «cómoda y expedita» matemática. Pero quizá sí valga la pena hacer hincapié muy especial en las palabras que añade Bruno casi a continuación:

> Por tanto, ¿quién se mostrará tan villano y descortés hacia la solicitud de este hombre y, olvidando todo lo que él ha hecho —escogido por los dioses como aurora que debía preceder al sol de la antigua y verdadera filosofía, sepultada por siglos en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, perversa y envidiosa ignorancia—, quiera únicamente guardar memoria de cuanto no ha podido hacer y le incluya en la misma gregaria multitud que discurre, se guía y precipita a impulsos de una fe brutal e innoble?

Debe contemplarse con detalle el discurso de Bruno, pues se halla atravesado de cabo a rabo por una penetración excepcional: no es casualidad que su tema central, a saber, la relación entre razón «viva» y razón «calculatoria», entre «filosofía natural» e hipótesis «matemática», vuelva a ocupar el primer plano en la orgullosa voluntad de Galileo de ser considerado a un mismo tiempo matemático y filósofo. Así lo indica en una carta a Belisario Vinta, escrita en mayo de 1610, y se arroga el doble título de filósofo y matemático por haber determinado «la constitución realmente subsistente» de la naturaleza. Por lo demás, en la carta del 15 de marzo a Pietro Dini, le reconocerá idéntico mérito al propio Copérnico. A propósito de la «antigua y verdadera filosofía» restaurada por la nueva ciencia, Campanella usará palabras similares en tono e intención para referirse a Galileo: «restituis

nobis gloriam Pythagoreorum ... eorum dogmata resuscitando». Entre otras cosas, lo que se desprende de aquí es una clara conciencia en los hombres de la época de la función determinante que tenía para ellos una relectura de los textos de los científicos y filósofos antiguos. Esta muy específica función suele pasar por alto a buena parte de los historiadores de la ciencia de nuestros días, anclados en una visión tradicional y periclitada del humanismo y ajenos a toda consulta directa a las fuentes.

Por tanto, quizá convenga dejar bien sentados algunos de los principales puntos que se desprenden de los textos brunianos: 1) Copérnico ha llevado a cabo una renovación decisiva al buscar y reunir fragmentos de antiguas concepciones del mundo que, desgraciadamente, habían caído en el olvido tras el triunfo del aristotelismo; 2) En este aspecto, Copérnico no ha hecho más que seguir la senda abierta por corrientes platónico-pitagóricas cuatrocentistas, como por ejemplo la del Cusano; 3) Copérnico ha configurado mediante estructuras «matemáticas» una concepción del mundo susceptible de ser desarrollada mediante una «verdadera filosofía» de la naturaleza. Con perspicacia y energía, Bruno,

8. *Lettere*, edición de Spampanato, Laterza, Bari, 1927, p. 165. La discusión sobre Campanella sería deseable que fuese mucho más amplia. En el cap. II de la campanelliana *Apologia pro Galilaeo* (en Galileo Galilei, *Opere*, Ed. Granducale, Soc. Editrice Fiorentina, Florencia, 1846, V, pp. 499 ss.) se repite una vez más la consabida línea Cusano, Copérnico, Bruno («doctissimus Cardinalis Cusanus hanc sententiam amplexus est ... Et quidam Nolanus, et allii, quos haeresis nominare non permittit ...»). La tesis campanelliana se distingue por remontar la teoría heliocéntrica hasta más allá de Pitágoras, a quien declara hebreo, hasta Moisés; por lo demás, la teoría heliocéntrica la considera de raíces itálicas, con marcado acento nacional. Escribe Campanella: «Praeterea hanc sententiam Galilei esse vetustissimam ... in fine docebimus, imo ab ipso Moyse ortam esse: etiam Pythagoram, genere Iudaeum, licet in Graeciae natum urbe, teste S. Ambrogio, in Italiam attulisse ipsam et in Graeciam, et Crotone Calabrorum docuisse, ac inanibus rationibus ab Aristotele impugnatam esse, absque mathematica demonstratione, ex quadam morali ac rustica coniectura; quemadmodum etiam libros Moysis aspernatus est, propterea quod eorum altitudinem et reconditas rationes et mysteria capere non potuit per suam logicam: et hoc ex S. Ambrosio et Pici Mirandulani monumentis haberi: et Galilaeum nostros majores ab iniuria graecorum vindicare. Eandem tenuisse sententiam Numan Pompilium, discipulum Pythagorae et regem Romanorum sapientissimum ... Quapropter et Italiae et Moysi et Romae injuriam inferre ii videantur, qui rationem philosophandi et dogmata Galilaei insectantur, et Aristotelica Pythagoricis nunc anteponunt, quando iam sepulta veritas elucesit ...».

tras refutar de un certero golpe la interpretación «hipotética» de la prudente advertencia de Osiander, sitúa las raíces profundas del *De revolutionibus* en dos direcciones fundamentales: 1. Las grandes metafísicas platonizantes del siglo XV; 2. El renacimiento de las investigaciones científicas que las había acompañado. Al mismo tiempo nos muestra su posible desarrollo ulterior a lo largo de dos líneas privilegiadas: 1. Una ciencia físico-matemática más refinada e intrépida, más allá del tradicional y superado dualismo cielo-tierra; 2. Una concepción total de la realidad más libre de prejuicios. En otras palabras, coloca como punto de partida la recuperación de los grandes científicos griegos y los pensadores vencidos y arrumbados por el aristotelismo y, paralelamente, la utilización de los fermentos de las nuevas cosmovisiones propuestas desde el Cusano a Ficino —es decir, un cambio de rumbo teórico que implica una serie de decisiones históricas concretas: tradiciones, autores, instrumentos. En un segundo plano iban perfilándose una lógica nueva, surgida de la convergencia entre «razones vivas» y «razones calculatorias», y una nueva cosmología unitaria, sin separaciones o fracturas entre el cielo de la perfección y el mundo de la corrupción.

Bruno no podía conocer la clausura pitagórica original del primer libro del *De revolutionibus*, donde Copérnico recogía en latín toda la carta de Lisis a Hiparco, texto de enorme difusión en la literatura platonizante «de finales de siglo», que Copérnico mismo había tenido ante sus ojos en uno de los libros que albergaba su biblioteca personal, la gran obra de Bessarión en defensa de Platón. Si Bessarión había colocado estas páginas a comienzos de su libro no era por una pura cuestión de azar, y Copérnico alude a ellas en su carta a Pablo III. Como bien ha analizado L. Birkenmajer, es prueba irrefutable de que Copérnico se hallaba perfectamente familiarizado con una de las principales fuentes platónicas y antiaristotélicas de su tiempo.[9] No obstante y por lo que

9. En el manuscrito (11*v*-12*v*), el primer libro del *De revolutionibus* concluía con la traducción de la carta de Lisis a Hiparco sobre el secreto pitagórico, tan a menudo citada durante el siglo XV (cf. actualmente la reproducción facsímil del autógrafo copernicano en N. Copernicus, *Complete Works*, I: *The Manuscript of*

a Bruno se refiere, a diferencia del cardenal Niceno, árbitro elegante de controversias bizantinas y elegante expositor de las nuevas ideas de la época, la incidencia del Cusano sobre el filósofo italiano es sustancialmente decisiva. Quizá sea preciso definir con más exactitud de cuanto se ha hecho hasta ahora la eficacia de la obra de Nicolás de Cusa como elemento renovador, pero en todo caso, y tal como pretendía Bruno, se trata de una de las más notables de la época. Quienes desde la década de los treinta han refutado la tesis de Cassirer acerca del papel central jugado por el Cusano en el Renacimiento italiano, han intentado hacerlo

---

Nicholas Copernicus' On the revolutions. Facsimile, Polish Academy of Science, Londres-Varsovia-Cracovia, 1972). En la versión impresa, desapareció la carta y las breves líneas, sumamente características, con la que se la introducía como epígrafe del trabajo: «Etsi fateamur Solis Lunaeque cursus in immobilitate quoque Terrae demonstrari posse, in caeteris vero errantibus minus congruit. Credibile est hisce similibusque causis Philolaum mobilitatem terrae sensisse, quod etiam nonnulli Aristarchum Samium ferunt in eadem fuisse sententia, non illa ratione moti quam allegat reprobatque Aristoteles. Sed cum talia sint, quae nisi acri ingenio et diligentia diuturna comprehendi non possent, latuisse tunc plerumque philosophos et fuisse admodum paucos, qui eo tempore sydereorum motuum calluerint rationem, a Platone non tacetur. At si Philolao vel cuivis Phythagorico intellecta fuerint, verisimile tamen est ad posteros non profudisse. Erat enim Pythagoreorum observatio non tradere libris, nec pandere omnibus arcana philosophiae, sed amicorum dumtaxat et propinquorum fidei committere ac per manus tradere. Cuius rei monumentum extat Lysidis ad Hipparchum epistola: quam preciosam apud se habuerint philosophiam placuit huc inserere, atque huic primo libro per ipsam imponere finem. Est ergo exemplum epistolae, quod e graeco vertimus hoc modo: Lysis Hipparco Salut» (cf. L. Prowe, *op. cit.*, pp. 133-137). Como es bien sabido la carta fue citada por Bessarión en su *In calumniatorem Platonis*, libro I, cap. 2 (ed. de L. Möhler, Scientia Verlag, Aalen, 1967[2], pp. 11-23), donde aparece en su original griego y en la versión latina. También sabemos que Copérnico, no sólo poseía el texto de Bessarión, sino que también lo había estudiado (L. Prowe, *Nicolaus Copernicus*, I, 2, Berlín, 1882, pp. 416-417). L. A. Birkenmajer, en su monumental monografía *Mikolaj Kopernik*, Cracovia, 1900, pp. 132-134, ha comparado ambas versiones haciéndolas imprimir una junto a otra. La semejanza es notable, aunque bien conocida es la pericia de Copérnico en la lengua griega (acerca de la carta y de su eliminación en el momento de ser publicado el *De Revolutionibus*, cf. actualmente Stahlman, *On Recent Copernicana*, pp. 486-488. Sin embargo, ciertamente no fue Copérnico quien la eliminó, sino quien antepuso a la obra el texto de Osiander. El silencio pitagórico envuelve la verdad —y Copérnico creía «verdadera» su tesis—, mientras que se hace totalmente inútil en caso de estar hablando sobre una pura hipótesis «matemática»). Véase ahora la elegante versión (actualizada) de la edición comentada por Koyré del *De Revolutionibus*, libro I en Einaudi, Turín, 1975, a cargo de C. Vivanti.

—y lo han conseguido— observando que no tiene ningún sentido considerar que la obra del Cusano es componente decisivo en la formación del pensamiento de Ficino y de Pico (por no decir nada de la fábula de Duhem —pues no es más que una fábula— que habla de su influencia sobre Leonardo). La verdad es, y nadie hasta ahora ha conseguido refutarla, que el Cusano filósofo comienza a influir en pleno siglo XVI, como efecto, y no como causa, de los neoplatónicos florentinos, entre el escepticismo fideísta de Gian Francesco Pico, los movimientos neolulianos y prerreformadores franceses y la compleja física naturalista elaborada por Bruno. Al unir las obras del Cusano y de Copérnico, Bruno hizo de aquél un elemento decisivo de su nueva y revolucionaria concepción del mundo, pero en un clima completamente distinto al que se respiraba en el siglo XV, cuando el gran cardenal aparecía por encima de todo como campeón de una concordia religiosa universal y extraño valedor de una matemática mística.[10]

Tras la necesaria corrección a la tesis de Cassirer, y moviéndonos aún en torno al Cusano y a Copérnico, convendría ajustar y reinsertar en su justo ámbito dos tesis de Koyré que han gozado de gran fortuna en sus aspectos precisamente menos válidos. La primera de ellas tiende a negar relieve a las intuiciones de Nicolás de Cusa por ser de origen metafísico y teológico; como observaba Klibansky, «su cosmología es inexistente hablando desde una perspectiva estrictamente científica».[11] La segunda de las tesis, de

10. Es indiscutible la observación de F. Battaglia («Politica e religione in Nicolò da Cusa», en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, p. 51) según la cual no puede concebirse el pensamiento del siglo XV prescindiendo de la figura de Nicolás de Cusa; no carece sin embargo de valor haber demostrado que los «platónicos» italianos no sólo no se inspiraron en él sino que apenas le conocían. Su postura es completamente diferente y tiene muy distintos orígenes, si bien en el siglo XVI convergerán en Bruno con sorprendente éxito ambos filones (para una respuesta de Cassirer a mis tesis de 1937, cf. E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, ed., de P. O. Kristeller, La Nuova Italia, Florencia, 1967, pp. 68 ss.).

11. R. Klibansky, «Copernic et Nicolas de Cues», en *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIe siècle*, París, 1953. El juicio de Koyré al respecto se halla en *La révolution astronomique*, p. 75, y es sorprendentemente contrastante con la que después será su tesis de fondo con respecto a las «revoluciones» científicas. Klibansky ha querido poner en evidencia el carácter renovador de la obra del Cusano en el plano de las ideas generales.

carácter más general, suele repetirse a menudo de manera inapropiada. Enunciada en 1939 en los *Études galiléenes*, tiende a contraponer dos tipos de platonismo: uno, el de los filósofos platonizantes, entreverado por motivos mágicos y místicos; el otro, el de los científicos que van desde Arquímedes a Galileo, puro matematicismo («un mathématisme sans plus»). En honor a la verdad, Koyré lanzó esta afirmación de forma muy discreta, sin extralimitarse jamás, pero subrayando siempre con fuerza la función determinante de las concepciones generales, filosóficas, y, en lo que respecta a los orígenes de la física clásica, el retorno de Arquímedes, quien es considerado —no casualmente— «por toda la tradición doxográfica como un filósofo platónico», e incluso la decisiva mediación que ejerce entre las obras de Copérnico y Galileo la misma figura de ese Giordano Bruno que en palabras de Koyré no era «ni astrónomo ni físico». Con su finura usual, Koyré observaba que una nueva ciencia sólo podía cimentarse sólidamente sobre una nueva filosofía y subrayaba en Galileo «la sutil mezcla entre ciencia y filosofía que impide totalmente al historiador separar los dos elementos integrantes de su pensamiento a menos que renuncie a comprenderlo». Se trata de un juicio preciso, felizmente expresado, pero no puede negarse que también es válido en cuanto concierne a la influencia ejercida por la metafísica del Cusano sobre el saber científico del siglo XVI. Y es válido por encima de todo en la indisociabilidad de los dos supuestos tipos de platonismo; si resulta imposible separarlos en la época de Newton, o de las polémicas antinewtonianas de Berkeley, también lo será en las teorías de los siglos XV y XVI, cuando sin la menor duda aparecían inextricablemente unidos.

Por lo demás, los grandes pensadores que —científicos o filósofos— han cambiado radicalmente la forma de ver las cosas, se han manifestado siempre como una inquietante maraña al examinarles de cerca. Suponer que los nudos de la trama pueden cortarse aislando de la mudable filosofía una verdad «científica» es pura ilusión, e inagotable fuente de equívocos en el terreno histórico. Así, distinguir en Platón o en la tradición platónica que va desde Proclo a Ficino, entre una metafísica pitagorizante y una ciencia físico-matemática exacta, no sólo es la más antihistó-

rica operación que imaginarse pueda. Por encima de todo, es un magno error de apreciación, y ello desde el momento en que las inspiraciones científicas más fecundas fermentaron con mucha frecuencia a partir de los más turbulentos humores.

Que Cusano, el divino Cusano, era un «émulo ridículo de Arquímedes» se lo decía ya a Bianchini el astrónomo Regiomontano, quien había además despedazado los cálculos «más bien lulianos que matemáticos» del cardenal en aquel diálogo suyo titulado *La quadratura del circolo* donde figuraba como interlocutor y árbitro respetado Paolo del Pozzo Toscanelli, gran matemático y astrónomo que mantendría una ferviente amistad con el Cusano hasta la muerte. La fuerza de Nicolás de Cusa deberemos buscarla en otro lugar, a saber: en un complejo de consideraciones, que muy probablemente no eran desconocidas de Copérnico, sobre la estructura del sistema del mundo, sobre los movimientos celestes, sobre el centro de las revoluciones planetarias y la posición de la Tierra.

Abramos por un momento un texto del Cusano escrito en 1440. Leemos allí:

> Si un hombre situado sobre una nave en medio de las aguas no supiese que éstas corren y no viese la orilla, ¿cómo podría saber que la nave se está moviendo? ... del mismo modo, si alguien se colocase sobre la Tierra, el Sol, o cualquier otra estrella, le parecería que se halla inmóvil en el centro del universo mientras que todas las demás cosas se mueven a su alrededor. Entonces cualquiera establecería con toda certeza distintos polos del universo según se hallase en Marte, el Sol, la Luna o cualquier otro lugar.

Y añade generalizando aún más:

> es imposible ... que la máquina del mundo tenga un centro fijo e inmóvil —ya sea éste la Tierra sensible, el aire, el fuego u otro— si tomamos en consideración los movimientos de las esferas celestes ... La Tierra, que no puede ser centro del universo, tampoco puede verse privada de todo movimiento. Se mueve necesariamente ... Puesto que la Tierra no es el centro del mun-

> do, ni la esfera de las estrellas fijas ni ninguna otra pueden ser su circunferencia.

Y más adelante añade:

> aunque el mundo no sea infinito, es imposible concebirlo como finito, pues carece de términos entre los que pensarlo encerrado.[12]

Copérnico rechazó algunas de estas tesis, y otras las dejó a discusión en manos de los «filósofos de la naturaleza». Tampoco puede documentarse con certeza qué obras de Cusano conocía y en qué medida. L. A. Birkenmajer, en su monumental monografía de 1900, trae a la memoria una anotación de Copérnico a un ejemplar del *Almagesto* ptolemaico: «apud Nicolaum Cusa». ¿Acaso Copérnico había leído además de las obras matemáticas las teóricas?[13] Si tenemos en cuenta los centros y círculos, especialmente científicos, en que se habían movido el Cusano y después Copérnico, aparece que no puede excluirse tal posibilidad. Piénsese en el permanente vínculo que existió entre el Cusano y Toscanelli, quien a mediados del siglo XV no sólo tenía y leía Arquímedes sino que mantenía contacto con una de las más ricas bibliotecas científicas de su tiempo. Me refiero a la espléndida colección de manuscritos matemáticos, astronómicos y físicos de San Marco, donde habían confluido también los preciosos códices de Ser Filippo di ser Ugolino Pieruzzi.[14] Piénsese asimismo en sus relaciones con Regiomontano, en sus cálculos sobre los cometas (desde el cometa de 1433 al del 1472), y también en sus vínculos con diferentes centros universitarios de la Italia septentrional (había

12. Véase sobre todo *Docta ignorantia*, II, 12.
13. L. A. Birkenmajer, *M. Kopernik*, p. 252.
14. A. A. Björnbo, «Die mathematischen S. Marcohandschriften in Florenz», en *Bibliotheca Mathematica*, III Folge, 4-12 (1903-1912). En cuanto hace referencia a Toscanelli, Regiomontano, Cusano, etc., permítaseme remitir al lector a mis *Ritratti di umanisti*, Sansoni, Florencia, 1967, pp. 41-67. Siempre útil por las noticias que nos ofrece y los documentos que recoge, el libro de Demetrio Marzi, *La questione della riforma del calendario nel quinto Concilio lateranense (1512-1517)*, Carnesecchi, Florencia, 1896.

cursado estudios en Padua). Tampoco deben pasarse por alto sus relaciones con Pablo de Middelburg y la reforma del calendario, sus contactos con filósofos y astrónomos, desde Ficino a Pico pasando por Bonincontri. Toscanelli muere en 1482; Bonincontri en 1491. Quien, tomando como punto de arranque el esquema que Birkenmajer esbozara en 1922 en su ensayo «Niccolò Copernico e l'Università di Padova», se proponga reconstruir sobre los años italianos de Copérnico la sutil trama de hombres, grupos, libros, cursos universitarios, discusiones, polémicas, intercambios epistolares, ecos y recuerdos, encuentros reales o posibles, delineará un fascinante cuadro atestado de figuras excepcionales. Pero además, al hacerlo escribiría la única introducción histórica satisfactoria a aquella «revolución» que, quizá con mucha mayor impronta que la caída de Constantinopla en manos turcas o el descubrimiento de América, ha marcado una fractura radical en la aventura humana sobre nuestro planeta al romper en pedazos una visión que se remontaba muchísimo más allá del Medioevo.[15]

Sin embargo, deberemos contentarnos aquí con subrayar un único punto, a saber: mucho antes de que fueran concebidos el *Commentariolus* o la *Narratio prima*, ya había ido madurando y difundiéndose con largueza la idea de un universo en el que la Tierra ya no era el centro, en el que quedaban relativizados los movimientos celestes y sus puntos de referencia, en el que desaparecía la antítesis peripatética entre perfección supralunar y corrupción sublunar, es decir, entre planos de la realidad física radicalmente distintos. No cabe duda de que, cuando el Cusano escribía que «la máquina del mundo tendrá el centro en cualquiera de sus puntos y la circunferencia en ningún lugar», no hacía más que recuperar un texto hermético del *Liber XXIV philosophorum*, texto que Pascal hará suyo («une Sphère infinie, dont le Centre est partout et la Circonférence nulle part»). Sólo que en el *Liber XXIV philosophorum* la esfera infinita era Dios («Deus

15. L. A. Birkenmajer, «Niccolò Copernico e l'Università di Padova», en *Omaggio dell'Accademia polacca di scienze e lettere all'Università di Padova nel settimo centenario della sua fundazione*, Tipografía de la Universidad, Cracovia, 1922, pp. 177-274.

est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nullibi»), mientras que Nicolás de Cusa, al desplazar con osadísima pirueta el acento sobre el mundo —aunque es cierto que no deja de ser un universo radicado en Dios («su circunferencia y su centro son Dios, que está en todas partes y en ningún lugar»)— hace estallar toda una visión tradicional del cosmos. Metafísica, cierto, y «geometría mística» la suya, pero ni Pascal ni Leibniz eran espíritus superficiales o ayunos de ciencia, y a propósito de la esfera infinita Leibniz hará la siguiente y rotunda afirmación: «on a fort bien dit». Cusano se había construido con ello una palanca con que hacer saltar la doméstica visión del mundo conservada por el aristotelismo medieval, sobrepasando sus antítesis al tiempo que reconquistaba junto a los nuevos platónicos una concepción matemática de la ciencia.[16] No cabe duda de que aún se invoca más a Proclo y a los neopitagóricos que a Platón, pero también son llamados a participar Euclides y Arquímedes, el número, el espacio geométrico y la cantidad. Se trata básicamente de una ruptura profunda con el *De coelo* y todo el cosmos aristotélico, de un rechazo frontal a toda impostación científica centrada en privilegiar los sentidos, el dato empírico, la apariencia inmediata, frente a la construcción racional osada hasta la paradoja. En la *Narratio prima* leemos lo siguiente: «Baculus Astronomi est ipsa Mathematica seu Geometria»; el astrónomo que explora los cielos es como un ciego que se mueve con la única ayuda de la matemática.[17] La imagen es atribuida a Platón, y de él se menciona también el espúreo *Epinomis* traducido por Trapezuntio, autor de una versión del *Almagesto* y, para el Cusano en este caso, del diálogo platónico *Parménides*.

Debe llamarse la atención aún sobre un punto. En opinión de algunos el copernicanismo se opondría a una de las formulaciones especulativas más caras a los hombres del siglo XV: la centralidad del hombre. Pero para ser precisos, una Tierra situada en el centro del cosmos y un hombre afincado sobre la Tierra según el

16. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Max Niemeyer, Halle-Saale, 1937, pp. 76-109.
17. *Narratio prima*, ed. de Prowe, p. 344.

esquema del *De coelo* aristotélico, no constituyen el reconocimiento explícito de una dignidad privilegiada en el marco de un antropocentrismo ingenuo. En la áurea cadena, citada también en la *Narratio prima* («omnis ... tanquam aurea catena inter se pulcherrime colligata»), la Tierra es el eslabón más bajo y el hombre es ínfimo de valor, pues está ubicado en el reino de la corrupción y la muerte, de lo accidental y aparente.[18] Cuando se repite que la revolución copernicana, aboliendo la centralidad física de los sistemas aristotélico y ptolemaico, destronó al hombre de su dignidad e hizo pedazos de la visión renacentista de la «dignidad humana», se está incurriendo en un extraño equívoco causado por la poca familiaridad con los textos de la época. La verdad es muy otra: al romperse la antítesis cielo-tierra, movimiento circular-movimiento rectilíneo, perfección-corrupción para poner el énfasis en una visión unitaria de la realidad física, se está buscando el «sentido» del hombre en una dirección ya muy distinta. El centro del cosmos ya no lo ocupa la tenebrosa Tierra, sino la *lucerna* y la *lux*, el *rector* y la *mens*. Se trata de los conocidos términos utilizados por Copérnico en el capítulo X del libro primero del *De revolutionibus* una vez aclarada la *ratio ordinis*, la áurea cadena de la *Narratio prima*: «quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminari?».

Contrariamente a cuanto sostienen y repiten algunos, el texto del *De revolutionibus* es simétrico en sus expresiones al escrito más célebre sobre el hombre de todo el siglo XV, la *Oratio* de Pico, impresa por primera vez en Bolonia en 1496 —con toda su obra—, precisamente en el mismo año en que llegaba a dicha ciudad Nicolás Copérnico. La *Oratio*, evidentemente mucho más citada que leída, tiene como objetivo central refutar una dignidad «física» del hombre, dejar de contemplarlo como un microcosmos que contiene en pequeño, cual fiel imagen, todos los elementos materiales del cosmos y que se halla por tanto en correspondencia material con todo cuanto existe. Para Pico la centralidad del

18. *Narratio prima*, p. 345: «omnia haec tanquam aurea catena inter se pulcherrime colligata esse apparent, et planetarum quilibet sua in positione suoque ordine et omni motus sui diversitate terram moveri testatur ...».

hombre se ubica en una dimensión muy distinta, a saber: en la mente y por encima de todo en la libertad, en la voluntad, en el hacer y en el hacerse. *In hoc pulcherrimo templo*, escribirá Copérnico, el centro no puede ocuparlo más que la *lucerna mundi*, la *mens mundi*, de ahí que el Sol deba *medium mundi possidere*. Haciendo uso de idéntica imagen, Pico escribe que el cosmos es *divinitatis templum augustissimum*, y que el hombre está *in mundi meditullio*, sí, pero en calidad de *mens*, idealmente: luz de conocimiento, libertad de querer, de ser y de hacerse lo que quiera. En razón de las imágenes usadas —*ordo*, *mens*, *lux*—, podemos remitirnos indistintamente a fuentes neopitagóricas, neoplatónicas o herméticas. Kepler dirá en un espléndido pasaje de su *Harmonice mundi*: «del mismo modo que el Sol ... mueve todos los planetas, la *mens*, como enseñan los filósofos, al comprenderse a sí misma ... convierte en inteligible el todo».[19]

Hemos llegado así a lo que se conforma como nexo más característico entre las tesis copernicanas y la literatura del siglo XV italiano: el mito solar. Un espíritu tan libre y falto de prejuicios como el de Leonardo no fue indiferente a él, y en la célebre «Loa al Sol» del códice F del Instituto de Francia declara explícitamente orígenes y fuentes de inspiración. Leonardo fulmina a quienes no tienen un adecuado concepto de la grandeza y fuerza vivificadora del Sol, pues en todo «el universo no hay cuerpo de mayor magnitud y virtud que él. Su luz ilumina todos los cuerpos celestes que se esparcen por el universo, todas las almas descienden de él, y no hay en el universo todo otra fuente de calor y luz». El Sol, y no hombres divinizados, se venera como centro de la realidad y fuente de vida, mientras que «la Tierra ya no ocupa el centro del círculo solar ni se halla en medio del universo». Si alguien pudiese contemplarla desde fuera, «le parecería

19. Johannes Kepler, *Harmonice mundi* (en *Gesammelte Werke*, ed. de Max Caspar, 6 vols., C. H. Beck, Munich, 1940), V, 10, p. 366: «nam uti Sol in seipsum revolutus, per emissam ex se specimen movet Planetas omnes: sic etiam mens, ut philosophi docent, seipsam intelligens, inque seipsa omnia, ratiocinationes ciet, suamque simplicitatem in illas diducens et explicans, omnia facit intelligi. Adeoque connexa inter se et colligata, motus Planetarum circa Solem in eorum centro, et discursus ratiocinationum ...».

que ejerce una función similar a la que respecto a nosotros hace la Luna». E insiste: «Todo tu discurso debe llegar a la conclusión de que la Tierra es una estrella casi similar a la Luna».[20]

Apenas es necesario recordar lo que los historiadores amigos de la constante búsqueda de «precursores» han venido fantaseando con un Leonardo que «habría adivinado el movimiento rotacional de la Tierra», y se anticiparía a Galileo, conectando erróneamente a estos lugares la clara indicación que registran sus *Cuadernos de anatomía*: «el Sol está inmóvil». En realidad la postura de Leonardo merecería un análisis pormenorizado en sí misma. Ahora nos interesa las referencias mismas presentes en la «loa»: al lucreciano Marullo, cuyo nombre se señala explícitamente; al «filósofo Hermes», a quien alude, entre otros varios lugares, en la cubierta del códice H; a Epicuro, abiertamente criticado, y a «otros muchos» —como dice el propio Leonardo— que habían cantado alabanzas a «ese Sol», entre ellos y en primer plano sin duda Ficino, traductor de Hermes y autor de un espléndido *De Sole*. Un discurso exhaustivo sobre el tema del Sol en los siglos XV y XVI, del mito al culto, del himno a la oración, de la imagen a la discusión astrológica, requeriría no pocos volúmenes (las «Actas» del Congreso de Bruselas de 1963, aunque valiosas, apenas se limitan en general a desflorar los problemas, y no siempre de modo satisfactorio). No obstante, si de verdad deseamos reconstruir el trasfondo en que maduró no sólo el *De revolutionibus*, sino toda la revolución astronómica, se hace imprescindible remitirse a aquel entramado bastante complejo (y a veces extremadamente turbio y ambiguo) de religiosidad y superstición, de prácticas mágicas y astrológicas, de ocultismo, de «grandes artes», de sueños iniciáticos y de utopías que caracterizó toda la literatura solar, al menos la elaborada entre la propaganda neopagana de Gemisto Pletón y el afortunado relanzamiento de la moda egipcia por parte de Marsilio Ficino.

20. En cuanto a los textos y literatura sobre este argumento concreto, véase el bello ensayo de Cesare Vasoli, *La lalde del Sole di Leonardo da Vinci*, XII lettura vinciana, Barbera, Florencia, 1973.

No existe la menor duda de que Gemisto Pletón pretendía restaurar en Morea una religión solar. En *Las leyes*, destruidas en gran parte por la furia y el odio teológico, se precisan ritos y plegarias cuyo eco resuena con toda probabilidad en Marullo y en toda la literatura solar de finales del siglo XV y comienzos del XVI. Por todas partes, entre los círculos cultivados de la Italia de la época se difundió una nueva y antigua teología solar, unida a la gran fortuna del Hermes ficiniano. Circula por entonces la oración al Sol del emperador Juliano, que gozó de excepcional difusión. El manuscrito Riccardiano griego n.º 76, que perteneció a Ficino, muestra unos márgenes atestados de notas salidas de la mano de por lo menos tres entusiastas lectores. He aquí algunas de las glosas: «Circa Solem ut patrem et regem chorus planetarum agitur ... Ex eo quod medius est planetarum, significat Solem divinum esse centrum omnium ... Lumen Solis non inficitur quia est proprium signaculum intellectus immaculabilis editum per Solem visibilem quasi vitrum ... Planete mensuram motus accipiunt ex comparatione ad Solem ... Sol visibilis sicut dat omnibus dona manifesta, sic et occulta innumerabilia ... Sol rex».

En su comentario todavía inédito al Salmo XVIII, *Caeli enarrant gloriam Dei*, Giovanni Pico diserta sobre astronomía utilizando también, como era su costumbre, una serie de fuentes árabes. En un determinado punto, asumiendo la oración de Juliano, afronta el tema del Sol. El versículo *In Sole posuit tabernaculum suum* le brinda la ocasión de delinear un brillante ensayo de teología solar, poco estudiado hasta ahora por los historiadores pero que posee un gran interés en razón de la doble vía, espiritual y física, sobre la que se mueve: «tam docti sciunt quam eruditi... circa Solem (ut Principem et Regem) chorum agi planetarum». Fuente de luz y de vida, ocupa «medium totius caeli», lo que por lo demás no significa que pase a ocupar la posición antaño reservada a la Tierra. En las pocas ocasiones en que toma un partido medianamente claro, Pico se inclina hacia una solución del tipo de la de Heráclides Póntico o de Ibn Ezra, es decir, con un Sol a cuyo alrededor se mueven los planetas, pero que a su vez gira en torno a la Tierra: «quare aestimabitur ut centrum

ut arbiter ut nodus eorum quae supra et quae infra sedem obtinuerint ..., imago cum sit invisibilis divini luminis».[21]

No es seguro que Copérnico conociese este comentario a los *Salmos*, pero con gran probabilidad sí conocía la gran obra piquiana contra la astrología, publicada precisamente como se ha dicho en Bolonia en 1496 y editada, entre otros, por aquel gran personaje del Estudio ferrarés que fuera Giovanni Mainardi, médico y científico insigne. La resonancia que alcanzó la gran obra póstuma de Pico fue excepcional, y no sólo entre los astrónomos, sino también entre médicos y todo tipo de estudiosos. Los ecos son todavía vivísimos en el *Harmonice mundi* de Kepler, quien deseaba escribir un amplio comentario a la obra de Pico, precisamente en defensa de la astrología adivinatoria, en cuyo nombre, y de forma muy particular en el de la teoría de las conjunciones, atacará al conde de la Mirandola.[22] Por otro lado, es curioso observar como una de las teorías más escarnecidas por Pico, la dependencia de los grandes eventos históricos —cambios revolucionarios en religiones e imperios—, con respecto a las vicisitudes haya dejado importantes rastros en la *Narratio prima* (*Ad motum eccentrici monarchias mundi mutari*). Por lo demás, a propósito de Copérnico y de la ciencia del siglo XVI en general, no puede

21. En cuanto a este tema y sus fuentes, remito al lector a mis *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Florencia, 1958, y a la bibliografía que allí se indica. A propósito del tema solar y su relación con el versículo *In Sole posuit tabernaculum suum*, no carece de interés el comentario de Giulio Camillo Delminio sobre el Arca de la Alianza (cf. manuscrito —procedente de Venecia— del Trinity College de Dublín, Q.3.12, fol. 142). Delminio habla de la centralidad del Sol (*spiritus domini, spiritus vivificans, gloria, maiestas, iustitia*, etc.) en los siguientes términos: «positum in coelis tabernaculum significat in medio planetarum quasi in medio coeli locum possidere», refiriéndose a su carácter de intermedio entre planetas «inferiores» y «superiores», pero potenciando su valor al contemplarlo platónicamente como fuente de luz y de vida, ley y justicia del cosmos.

22. *Harmonice mundi*, IV, 7, pp. 266-267: «Ego vero ante omnia Jo. Pici Mirandulae Comitis libros XXIV contra Astrologiam mihi legendos censui, rationesque, quas is cuique capiti opponeret, excutiendas: qua re factum, ut non tantum confirmarer in damnatione plurimarum superstitionum, sed etiam in quibusdam nova mihi lux oriretur, dum vim obiectionum, ingenii contentione discutiens, rem ipsam penitius introspiciebam ...». En torno a la importancia epistemológica del debate abierto por Pico, véase P. Zambelli, «Le problème de la magie naturelle à la Renaissance», en *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento* (Congreso polaco-italiano; Varsovia, 25-27 de septiembre de 1972), Varsovia, 1974, pp. 49-50.

eludirse por más tiempo un análisis en profundidad de la obra de Pico, y en particular sobre todo cuanto atañe a la polémica astrológica, de valor fundamental en el plano epistemológico, y por cierto no sólo en él. «Quid Copernico dices, Pice?», exclamará Kepler en su *Stella nova.*

Como nos recuerda Birkenmajer, además de su versión de los textos herméticos, de Ficino tal vez conociera Copérnico su *De Sole.* No nos es fácil tampoco prescindir de Ficino, por lo demás no falto de preparación científica. Por encima de todo, sus textos «solares» son de una eficacia esencial. El Sol, mucho más grande que la Tierra, «señor del cielo, regla y guía de todas las cosas celestes», regula el ritmo del mundo. Y cita: «el Sol es el ojo eterno que todo lo ve, la luz celeste super eminente que regula las cosas del cielo y del cosmos, que guía y mueve el armónico curso del mundo, señor del mundo, ... ojo del mundo que todo recorre, poseedor del sello que modela todas las formas mundanas». A la entrada de los templos egipcios podía leerse la siguiente inscripción: «Soy todas las cosas que son, que fueron y serán. Nadie ha rasgado jamás el velo que me cubre. El fruto que he engendrado es el Sol». Según Ficino tal inscripción venía a indicar que «el Sol es el parto, la flor, el fruto ... de la inteligencia divina». Fuente de toda luz, el primero entre los entes creados, el Sol fue ubicado en medio de los cielos. «*Sol primo creatus et in medio caelo* ... Todos han colocado el Sol, como señor, en medio del mundo (*in mundo medium*), aunque de formas muy diversas. Los caldeos lo ponían en medio de los planetas, los egipcios entre las dos series quinarias del mundo, de forma que por encima suyo se ubicaban los cinco planetas y por debajo la Luna y los cuatro elementos.» Mediador de los dones divinos, sede del alma del mundo, vida del todo, fuego y luz, el Sol asume en Ficino una centralidad metafísica remachada a cada paso en una prosa elocuente e inspirada que asume toda la tradición pitagórica, platónica y hermética. Fácil es —aunque superfluo— multiplicar textos y documentos evidentísimos de este heliocentrismo «ideal», metafísico y teológico que a finales del siglo XV impregna toda la literatura filosófica de timbre antiaristotélico, o, cuanto menos, no aristotélico. Es además todo ello un retorno

a las intuiciones de los *prisci philosophi*, expresión emblemática que también hará suya Copérnico en las tan características páginas del capítulo décimo del libro primero de su *De revolutionibus*. El gran astrónomo acaba finalmente por establecer en dicho lugar un compendio casi completo de esta línea de pensamiento: «In medio vero omnium residet Sol. Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret quam unde totum simul possit illuminari? Siquidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trismegistus visibilem Deum, Sophoclis Electra intuentem omnia. Ita profecto tanquam in solio regali Sol residens circum agentem gubernat Astrorum familiam» (I, 10). Se trata de un texto equiparable al sorprendente *Epilogus de Sole, conjecturalis* del *Harmonice mundi* de Kepler, que en cierto modo se erige como desarrollo en amplitud del tópico copernicano.

Como ya se ha recordado, el primer libro del *De revolutionibus* termina en el autógrafo con la larga epístola de Lisis a Hiparco acerca del secreto pitagórico, carta que ya se cita en la dedicatoria al papa y que fue suprimida al imprimir el texto, no ciertamente por voluntad del autor, sino porque su inclusión privaba de todo sentido, por vana y absurda, a la advertencia preliminar de Osiander. El secreto debe circundar las verdades profundas y turbadoras, no ciertamente los hipotéticos virtuosismos de los «matemáticos». Como quiera que sea, el documento, además de hablarnos de un conocimiento por parte de Copérnico de la obra de Bessarión y de sus inclinaciones hacia pensadores platónicos, subraya el tema de una antiquísima sabiduría matemática velada a cuantos estén dominados por las apariencias sensibles. Como decía Pico, las Esfinges están colocadas en las puertas del santuario. Copérnico se vincula así con plena conciencia a la tradición platónico-hermética conectada con el matematicismo pitagorizante, al tiempo que apela a aquella *prisca philosophia* que iba a convertirse en punto de referencia común hasta incluso más allá de Kepler, hasta impregnar la obra de Newton y los newtonianos. La obra de Copérnico se enraizaba de esta manera en una concepción general inclinada a privilegiar la «dignidad» del Sol, ideal o «metafísica», como fuente de luz y vida. Al

mismo tiempo, la centralidad del hombre no era buscada ya en una colocación espacial, o en una estructura física, sino sólo en la *mens*, en el pensamiento, como luz que ilumina la profunda racionalidad del universo frente a los ilusorios datos sensoriales. Contra el sensismo y el empirismo aristotélicos, el matematicismo pitagórico y platónico. Dirá Bruno, «pero mejor y más puro es el método de Pitágoras que el de Platón, pues la unidad es causa y razón de la individualidad y la puntualidad, y es un principio más absoluto y más fácilmente acomodable al universo ente».

En esta mutación de perspectivas, resulta de un valor determinante la recuperación de textos clásicos hasta entonces ignorados y el sometimiento a una revisión más sutilmente crítica de los ya conocidos. Manuscritos, versiones, antologías y grandes enciclopedias poco exploradas hasta entonces (las investigaciones de Sarton constituyen a este respecto, un útil punto de partida, pero son a todas luces insuficientes) ponen un rico y sugestivo material a disposición ya de los eruditos de finales del siglo XV. Los ataques de los platónicos al aristotelismo corren a la par con el descubrimiento de que muchas, distintas e irreductibles, son las posibles visiones del mundo, y que las otrora rechazadas pueden acabar revelándose como singularmente fecundas. En el terreno de las ciencias específicas, desde la medicina a la astronomía, el lugar de *un* libro y de *un* dogma pasan a ocuparlo ahora muchos libros y diversas teorías. El propio Copérnico nos declara con sinceridad su experiencia personal: «intellexi mathematicos sibi ipsis non constare». Incongruencias y contrastes, dificultades y soluciones insatisfactorias, éstos fueron los impulsos que lo indujeron a una relectura de la historia de la astronomía.

> Por esto decidí releer cuantos libros pudiese procurarme de todos los filósofos (*ut omnium philosophorum quos habere possem libros relegerem*), para ver si alguno de ellos había pensado alguna vez que las esferas del universo se movían según movimientos distintos de los que suponen cuantos profesan en las escuelas. Y en primer lugar, hallé en Cicerón que Hicetas sostuvo que la Tierra se mueve. Más tarde leí en Plutarco que otros habían pensado lo mismo, y me place reproducir sus palabras para que todo el mundo las tenga ante sus ojos: «... Filolao

el pitagórico hace mover la Tierra alrededor del fuego ... Heráclides de Ponto y Ecfanto el pitagórico también suponen una Tierra en movimiento ...». Y tomando buena nota de todo ello, comencé también yo a pensar en la movilidad de la Tierra.[23]

Era difícil describir con mayor claridad un itinerario intelectual típicamente cuatrocentista. Ante todo, la exigencia de un mayor rigor racional: «saepe cogitabam si forte rationabilior modus circulorum inveniri possit», se lee en el *Commentariolus*. Luego, el descubrimiento de una pluralidad de posiciones, y tras ello una confrontación a fondo entre las diferentes soluciones del pasado: «omnium philosophorum libros relegere». Por último, una elección en franca oposición a la mantenida por la tradición escolar: «mobilitatem telluris ... cum Pythagoricis», pero apoyada en nuevos cálculos y nuevas observaciones, hasta el punto de que, según dirá Rheticus en la *Narratio prima*, si el propio Aristóteles volviese a nacer «auditis novarum hypothesium rationibus ..., procul dubio candide confessurum» los propios límites, «et Domino Doctori Praeceptori meo suffragaturum». Extraído del texto de Albino traducido por Pietro Balbi para Nicolás de Cusa, posteriormente traducido también por Ficino, el lema de la *Narratio* es, y no por azar, platónico: «es imprescindible que quien se apreste a filosofar tenga libre el juicio».[24]

23. Con respecto al análisis de estos textos, es interesante consultar cuanto señala sobre ellos Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana*, trad. de Domènec Bergadà, Ariel, Barcelona, 1978.

24. *Animo liber*. Sobre el lema de Copérnico, cf. *Narratio prima*, ed. de Prowe, p. 366: Es sumamente significativo este pasaje de la *Narratio prima*: «Ac hoc loco illud arripiendum: *δεῖ δ'ἐλευθέριον τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν*. Caeterum, quod alienum est ab ingenio boni cuiuslibet, maxime vero a natura philosophica, ab eo ut qui maxime abhorret D. Praeceptor meus, tantum abest, ut sibi a veterum recte philosophantium sententiis nisi magnis de causis ac rebus ipsis efflagitantibus studio quodam novitatis temere discedendum putavit. Alia est aetas, alia morum gravitas doctrinaeque excellentia, alia denique ingenii celsitudo animique magnitudo, quam ut tale quid in eum cadere queat, quod quidem est vel aetatis iuvenilis, vel *τῶν μέγα φρονούντων ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾷ*, ut Aristotelis utar verbis, vel ardentium ingeniorum, quae a quolibet vento suisque affectibus moventur ac reguntur, ut etiam, ceu *κυβερνητῇ* excusso, quodvis obvium sibi arripiant et acerrime propugnent. Verum vincat veritas, vincat virtus, suusque honos perpetuo habeatur artibus, et quilibet bonus suae artis artifex in lucem, quod prosit, proferat, atque in hunc tueatur modum, ut veritatem queasivisse videatur! Neque vero D. Praeceptor bonorum et doctorum virorum iudicia unquam abhorrebit, quae subire ultro cogitat!».

Como ha observado Kuhn, el astrónomo polaco es a un mismo tiempo «antiguo y moderno, conservador y radical». En realidad, empujado por una profunda transformación cultural, Copérnico se plantea como objetivo alcanzar un orden cósmico más coherente y riguroso que el ptolemaico, y para ello elaborará un nuevo sistema del mundo, pero tan respetuoso con no pocos de los supuestos tradicionales que, al menos en parte, parecen escapársenos en un primer momento todas las posibilidades implícitas de su teoría. Del mismo modo que no se tuvo conciencia inmediata de que Colón acababa de descubrir un nuevo mundo, el cosmos de Copérnico parecía casi esconder su gran carga revolucionaria. Ligada a una crisis filosófica, será un filósofo quien primero la haga estallar poniendo en evidencia sus principios y extrayendo de ellos todas las posibles consecuencias. Antes que Galileo, y con mayor vigor que él, Giordano Bruno señalará a sus contemporáneos que Copérnico es un hombre que abre toda una época. En cierta ocasión dijo Koyré: «La concepción del cosmos bruniana es tan potente y tan profética, tan racional y tan poética, que no podemos ocultar nuestra admiración. Su pensamiento ... ha influido tan profundamente en la ciencia y la filosofía modernas que no podemos por menos que asignarle una plaza de honor en la historia del saber humano». Copérnico había aprovechado la carga renovadora de la especulación cuatrocentista de Nicolás de Cusa, Ficino y Pico, sacando fruto del matematicismo que las impregnaba. Bruno, a su vez, explicitó todas las posibilidades teóricas generales que se derivaban de la visión cosmológica de Copérnico. Kepler tenía razón cuando le reprochaba a Galileo haber silenciado la deuda contraída. Una vez más, el científico procede verificando, articulando, definiendo, y si se quiere demostrando y aplicando, las concepciones generales del filósofo, del metafísico. Como decía Koyré, poéticas y proféticas, pero también racionales: los grandes poemas de la razón. ¿Es necesario citar una vez más las famosas palabras de Galileo?: «No puedo dejar de admirarme de cómo hayan podido Aristarco y Copérnico violentar hasta tal punto los sentidos con la razón, que frente a ellos se haya convertido en ama y señora de su credulidad». En aquellos años excepcionales donde confluyen en el

tiempo figuras de la talla de Kepler, Galileo o Descartes va consolidándose en un ámbito admirablemente fecundo una nueva concepción filosófica del hombre y del mundo solidaria con una nueva ciencia. Usando las palabras que Rethicus empleaba para traducir la antigua imagen, «omnia haec tanquam aurea catena inter se pulcherrime colligata esse apparent»: la «filología» de los humanistas, la filosofía de los platónicos, la teología solar y el matematicismo pitagorizante, después la ciencia de Copérnico, y finalmente una conciencia cada vez más profunda de que estaba iniciándose una nueva época en las relaciones entre hombre y realidad circundante. Podríamos resumirlo en la famosa expresión de Kant: «comprendieron que la razón sólo ve lo que ella misma produce de acuerdo con sus propios patrones». Nada tiene de casual que la Iglesia no condenara la obra de Copérnico hasta después de la muerte de Bruno en la hoguera y el escándalo de Galileo, y no por omisión derivada de ignorancia. En Roma no se ignoraba que, a pesar de estar dedicado al papa Pablo III y de la anónima y apaciguadora advertencia de Osiander, el *De revolutionibus* copernicano constituía una seria amenaza. El dominico Bartolomeo Spina de Pisa, maestre del Sacro Palacio pontificio, adversario implacable de las nuevas ideas y áspero crítico de Pomponazzi, pensó en hacer pública una rápida y tajante refutación del libro de Copérnico apenas fue publicado. Gravemente enfermo, moriría en 1546, pero antes dejó la tarea en manos de su colega y amigo el dominico florentino Giovanni Maria Tolosani. Entre 1546 y 1547 Tolosani, astrónomo y teólogo, implicado antaño en las tareas de reforma del calendario y conocedor de Copérnico, hombre que sabía perfectamente que no había salido de manos del astrónomo la cauta advertencia al lector, elaboraba su opúsculo anticopernicano. Este texto de Tolosani iría a parar algo más de medio siglo después en su forma manuscrita a las manos de fra Tommaso Caccini, quien en su implacable ataque a Galileo asumió sus planteamientos: «Viri Galilaei quid statis aspicientes in coelum?». El sermón pronunciado en Santa Maria Novella el cuarto domingo de adviento de 1614 constituyó el preludio de una de las más crueles laceraciones de la conciencia moderna, precisamente en aquella Florencia en la que habían

surgido tantas ideas renovadoras, y donde poco más de un siglo antes otro dominico había dejado tras de sí trágico testimonio de las contradicciones que indefectiblemente acompañan toda transformación radical de la civilización humana. Transformación radical de la civilización fue sin duda lo que denominamos con el término ambiguo de «renacimiento», y que parece haber hallado su símbolo y héroe en Copérnico, en su trayectoria vital y en su revolución.

X

GALILEO Y LA CULTURA DE SU ÉPOCA

Del volumen *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1979, pp. 109-146.

1. Todo el mundo tiene bien presentes las páginas que publicara Benedetto Croce entre 1924 y 1928 en *La Critica*, posteriormente reunidas en su *Storia dell'età barocca in Italia*. Allí entre los «grandes movimientos espirituales fundamentalmente italianos» —éstas son sus palabras— del Renacimiento y la Contrarreforma, en un esfuerzo por aclarar el concepto de Barroco, Croce definía las características de la «decadencia» italiana. Y escribía: «decadencia del entusiasmo moral y de las audacias, búsquedas, contrastes, ansias, glorias, dolores e infatigable laboriosidad precedentes». No obstante, incluso en medio de tan grisáceo ambiente, descubría algunos «vigorosos hitos» de la historia italiana. Entre ellos concretamente la obra de Galileo. Croce no sólo reivindicaba de Galileo sus descubrimientos científicos, sino también su filosofía en el sentido más propio del término, es decir, filosofía como conciencia crítica de un método de investigación defendido con denuedo. Señalaba Croce: «en tanto que metodólogo, [Galileo] es filósofo»;[1] destructor de la vieja sistemática

1. Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero-Poesia e Letteratura-Vita morale*, Bari, 1946[2], p. 62. Se debe releer la presentación con que Croce abre su obra, fundamentada en buena parte en las tesis que exponía G. Gentile en la introducción y comentario a su selección de textos galileanos y de gran importancia para delimitar los trazos maestros de una determinada interpretación (G. Galilei, *Frammenti e lettere*, Livorno, 1917). En su texto Croce también tenía presente un escrito de Bertrando Spaventa (*Un luogo di Galileo*, 1882), publicado asimismo por Gentile (ed. de B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Nápoles, 1900, pp. 383-387), en el que se examinan las tesis galileanas sobre la relación entre los conocimientos humano y divino. Por lo demás, no debe olvidarse que B. Croce, en su exposición del pensamiento galileano, se halla todavía presa de la polémica antipositivista y del problema de la cientificidad de la filosofía. En lo que respecta al terreno histórico, Croce aproxima sin las necesarias distinciones la posición de Galileo sobre las relaciones entre fe y ciencia a la denominada teoría averroística de la «doble verdad».

peripatética imperante todavía en las universidades, oponía a ella los resultados de la nueva investigación física, de las nuevas especulaciones matemáticas, de la nueva lógica de las ciencias.

Inaceptable si lo consideramos globalmente, el juicio de Croce sobre Galileo se nos muestra hoy necesitado de análisis más pormenorizado. Y no tanto, como parecen pensar muchos, porque se imponga una nueva ubicación de la obra galileana en el contexto de las corrientes filosóficas del siglo XVI o porque muestre un mayor y más estrecho vínculo con las artes mecánicas y con las técnicas que con las grandes concepciones de la realidad. Tampoco se trata de discutir, y menos de negar, esa general decadencia italiana, ni descubrir por ventura la riqueza de Venecia, la vitalidad de Padua o la solidez del gran ducado de Toscana. Releyendo tan elocuentes páginas, lo que se siente es la ineludible necesidad de escapar de una historiografía que podríamos denominar de tiempo largo, es decir, de los grandes períodos y, en consecuencia, de las grandes unidades de medida: Renacimiento y Reforma, Contrarreforma y Barroco. Dentro de dicho contexto, la preocupación por conceptos globalizadores y la continuidad y permanencia de algunos rasgos dominantes ocupa el lugar de un análisis particularizado atento a la mutación de los eventos. Se acaba así sustituyendo la individualización de los caracteres de un hombre y su obra, de sus relaciones concretas con otros hombres, otras obras, instituciones y acontecimientos, por una especie de articulación dialéctica de categorías. Torna a la mente de forma espontánea la conmovedora falsificación de la fecha de nacimiento de Galileo, realizada por el fiel Vincenzio Viviani a fin de hacerla coincidir con la de la muerte de Miguel Ángel. Aquel docto estudioso que fuera E. Wohlwill consideró este hecho razón de escándalo y motivo más que suficiente para dudar de todo cuanto nos cuenta Viviani, apreciación errónea como se encargaría de demostrar en una polémica quizás excesivamente apasionada Antonio Favaro.[2]

2. A propósito de la fecha de nacimiento de Galileo, tanto la recogida en el *Raconto istorico* de Vincenzio Viviani como las variantes registradas en distintos códices y publicaciones, es de interés consultar la Edición Nacional de la obra

Viviani no hacía más que dar, a su manera, un ropaje mítico y fantasioso a la tesis de la continuidad del Renacimiento y del traspaso del espíritu renovador y de la resurrección del mundo antiguo del campo de las artes al de la investigación científica.

En realidad Galileo nació, sí, cuando la muerte de Miguel Ángel, pero su trayectoria vital lleva a considerar que el hecho en realidad significativo fue que naciera tan sólo un año después de la clausura del Concilio de Trento. Es entonces cuando la censura toma como objetivo primordial bloquear toda circulación de ideas, empeñada como estaba en salvaguardar con rigor extremo la ortodoxia de los italianos de cualquier osadía especulativa, por modesta que fuera. Es enorme la distancia que separa los años juveniles de Miguel Ángel, pasados en la corte de Lorenzo y en contacto con Poliziano, que se prolongan sin solución de continuidad con los que tienen como centro la predicación y martirio de Savonarola, y los que ven los últimos días de Galileo, con una Europa ensangrentada por la guerra de los Treinta Años. Todo ha cambiado, y además profundamente; el centro gravitacional de la cultura se ha visto desplazado, sus medidas han cambiado; más que de continuidad la impresión que se desprende es la de una auténtica ruptura. El 5 de agosto de 1632 Tommaso Campanella escribe a Galileo desde Roma: «Todas estas novedades de verdades antiguas, de nuevos mundos, nuevas estrellas, nuevos sistemas, nuevas naciones, etc., señalan el inicio del nuevo siglo».[3] Pero el siglo nuevo de Campanella es ciertamente algo muy

---

galileana [a partir de aquí la citaremos simplemente como *Opere*], XIX, p. 599. Emil Wohlwill, como es bien sabido, puso en entredicho en varias ocasiones, y también en su gran obra *Galilei und sein Kampf für die copernicanische Lehre*, Hamburgo-Leipzig, 1909, p. 642, la fiabilidad de Viviani como biógrafo, entrando en ardua polémica con Antonio Favaro. Favaro volvió sobre el tema en diversas ocasiones; entre ellas, en su monografía sobre Viviani, «Amici e corrispondenti di Galileo. XXIX. Vincenzio Viviani», en *Atti del Reale Istituto Veneto*, tomo 72, parte II (1912), pp. 100-101, y en dos artículos publicados en *Archivio Storico Italiano* en 1915 y 1916 respectivamente. Sobre toda esta cuestión, véase R. Giacomelli, *Galileo Galilei giovane e il suo «De motu»*, Pisa, 1949, pp. 2-5.

3. Galilei, *Opere*, XIV, p. 367, y T. Campanella, *Lettere*, ed. de V. Spampanato, Bari, 1927, p. 241. Es interesante la observación de Campanella acerca del carácter de las doctrinas del *Dialogo*: «eran antiguos seguidores de Pitágoras y Demócrito». Tampoco debe dejarse de lado la carta que el propio Campanella escri-

distinto al nuevo siglo anunciado por los seguidores de Savonarola. Es el siglo de Bacon y de Descartes, de Hobbes y de Grocio, de Comenio, Gassendi, Mersenne, Kepler, de los *Principia* de Newton, de la *Ethica* de Spinoza, de la obra de Leibniz, de una pléyade de hombres entre los que Galileo no sólo se alinea con pleno derecho, sino que sin él la época en cuestión resultaría en buena parte incomprensible. Para comprender el papel desempeñado por la actuación y obra de Galileo es de muy escasa utilidad recurrir a un discurso general sobre el Renacimiento y el Barroco, mientras que por el contrario sí puede tenerla un análisis preciso de la situación italiana en el último cuarto del siglo XVI. Croce hablaba de decadencia en el sentido específico de un declive no tanto, y no sólo económico y político, sino también moral y humano. En contrapartida, no ha sido difícil subrayar en Toscana la obra desarrollada por Cosme I y más tarde por Fernando I; en Venecia hallamos a todo lo largo del siglo XVI riqueza y lujo y el incremento de sus exportaciones de tejidos de lana hasta 1610.[4] A lo que ha venido en denominarse «el veranillo de San Martín de la economía italiana», período que transcurre entre 1550 y 1620, se le puede hallar sin dificultad alguna correspon-

---

biera a Galileo el 8 de marzo de 1614 desde Nápoles: «Dote V.S. al estilo de perfecta matemática y deje los átomos para luego, etc.; y escriba en el principio que esta filosofía es italiana, desde Filolao y Timeo, y que Copérnico se la robó a nuestros predecesores» (*Lettere*, p. 177; Galilei, *Opere*, XII, p. 32). En su *Metaphysica*, París, 1638, p. 216 (me sirvo de la reproducción editada en Turín en 1961), Campanella contempla a Galileo como continuador, a un mismo tiempo, de Demócrito y Arquímedes.

4. Sobre las consideraciones que siguen, cf. en particular Luigi Bulferetti, «Galileo e la cultura del suo tempo», en el volumen misceláneo *Fortuna di Galileo*, Bari, 1964, pp. 127-161 (y del mismo autor, *Galileo Galilei nella società del suo tempo*, Manduria, 1964). En cuanto a una serie de referencias implícitas, véanse también los ensayos de Beloch, Beltrami, Silva y Cipolla en la antología a cargo de Carlo M. Cipolla, *Storia dell'economia italiana*, I, Turín, 1959, así como la introducción escrita por Cipolla para esta obra, pp. 17-21. Cf. también A. Tenenti, *Cristoforo Da Canal. La Marine Vénitienne avant Lépant*. SEVPEN, París, 1962; G. Cozzi, *Il Doge Niccolò Contarini*, Venecia-Roma, 1958, de quien usamos algunas conclusiones y nos servimos para citar los textos de Contarini; A. Tenenti, «*Il De perfectione rerum* di Niccolò Contarini», *Bolletino dell'Instituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano*, I (1959), pp. 155-166, completado por mi nota en el *Giornale Storico della Filosofia Italiana*, XL (1961), pp. 134-136. Cf. también Federico Seneca, *Il doge Leonardo Donà. La sua vita e la sua preparazione politica prima del dogato*, Padua, 1959.

dencias en el terreno ético-político, muy particularmente en la república veneciana. La ciudad que venció en Lepanto y que defendió los derechos del estado frente a las pretensiones pontificias tenía, sin duda alguna, una clase dirigente de una calidad humana fuera de lo común. Hombres como el dux Leonardo Donà y, en menor medida, el dux Niccolò Contarini, tienen una talla extraordinaria que les sitúa por encima de sus coetáneos. Y no son los únicos:

> En la Venecia de la segunda mitad del siglo XVI existía un grupo de nobles cultos, diligentes con los intereses concretos de su patria pero abiertos al mundo, prestos a escuchar sus voces y las de la experiencia, ligados a las tradiciones religiosas y culturales, pero preocupados por no dejarse engañar y por responder con voz propia, fruto de su trabajo y de su libertad, a los innumerables problemas que la época planteaba a sus mentes y corazones.

Formados filosóficamente en Padua, aunque por lo general al margen de los cursos oficiales, a menudo incluso en abierta contraposición con ellos, fueron los hombres que promovieron y apoyaron la actuación de Sarpi, que buscaron una línea de independencia política balanceándose entre Francia y España, que extrajeron las fuerzas necesarias para oponerse a las ilícitas pretensiones eclesiásticas, tanto en el terreno temporal como en el plano de las ideas, mediante una intransigente fidelidad a las enseñanzas de Cristo y una ascética austeridad de costumbres. Según nos relata un estense residente en Venecia, fue precisamente un Donà, en una disputa en torno a libros prohibidos quien había «despedido con palabras injuriosas» al inquisidor al tiempo que le escupía en pleno rostro: «Le escupió en la cara ... y se dio licencia a los libreros para vender sus libros, incluso los prohibidos, mientras no se decida a pagarlos la Santidad de Nuestro Señor, que entonces sí que podrán los inquisidores quemar los que quieran como cosa comprada, y no bajo ningún otro concepto».[5]

5. Para este y otros documentos que después citaremos, véase el importante ensayo de A. Rotondò, «Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti, 1572-1638», *Rinascimento*, nueva época, III (1963), pp. 145-211.

Fulgenzio Micanzio, fiel amigo de Galileo, señalará en su biografía de Sarpi —admirador sin reservas de Galileo— con palabras de nobleza poco usual la «libre y cívica cortesía» que presidía las reuniones celebradas en los salones Morosini, donde de forma indefectible «las disputas tenían como único objetivo la búsqueda de la verdad».

Con todo, no debe olvidarse en ningún momento que se trata del digno declive de un gran estado, en modo alguno de su resurgir; en otras palabras, los ideales sustentados por aquellos «jóvenes» patricios no desembocaron en una construcción fructífera. Hechos como la batalla de Lepanto son los que nos permiten captar hasta qué punto se hallaba presente en el ánimo de los venecianos la necesdiad de combatir sus reveses austeramente. «Aquella voracísima guerra contra el turco mantenida en 1570 y años sucesivos» llevó a la república a contraer una deuda «que excedía los seis millones de ducados, y ello sólo con la casa de moneda», obtenidos a intereses del 8, el 10 y el 14 por ciento. La mayoría, y son palabras de Niccolò Contarini en sus *Historie Venetiane*, consideraba que aceptar tales montos de interés sólo era admisible dentro de una «situación desesperada». Niccolò Contarini, el dux veneciano muerto el 1 de abril de 1631 a causa de la peste, el hombre inflexible en la ascética rigidez de las costumbres y en la defensa de sus ideales políticos, no miraba ciertamente con optimismo la situación del momento: no tomaba por realidades sus proyectos, sus aspiraciones, sus deseos y los de sus amigos. Al iniciar la redacción de la crónica histórica de la ciudad desde 1597, observaba con amargura: «si hubo jamás un siglo en que se odiase la verdad, fuera considerada peligrosa, y como tal perseguida, es el presente; hoy, no sólo los príncipes, sino también cualquier señor, están resentidos hasta tal punto que se entregan a las armas con la esperanza de que sean silenciados sus defectos y los de sus mayores y quede enterrada la verdad». Contarini pretendía narrar los hechos «desapasionadamente, con ánimo veraz y sincero». Sin duda alguna, el culto a los valores morales y religiosos, la fe en los destinos de la república y en los propios ideales, nos demuestra que hombres como Donà y Contarini no se hallaban tocados por aquella decadencia de la que

nos habla Croce, una decadencia generada por falta de entusiasmo moral. Pero no es menos cierto que la vida de estos hombres, su drama personal, constituyen testimonio indiscutible de un esfuerzo no cuajado, de una batalla perdida.

2. Hemos hablado de Venecia, sede de los años felices de Galileo. Pisa y Padua, la Toscana y el Véneto: he aquí los marcos geográficos de su trayectoria vital. Como plano de fondo, Roma y la Iglesia post-tridentina. A lo largo de unos cuantos siglos Florencia y Venecia habían sido, tanto en Italia como en Europa entera, dos de los centros primordiales de civilización. Aunque con métodos de gobierno muy distintos, ambas ciudades habían sido durante mucho tiempo como repúblicas libres. En Venecia y en Florencia, a través de un vivísimo intercambio y circulación de ideas, había ido consolidándose desde fines del siglo XIV la renovada cultura que tomaba como eje de referencia el retorno a la Antigüedad clásica. No debe olvidarse el continuo trasvase de maestros que existió entre los Estudios de Padua y Pisa, tan frecuente aún en tiempos de Galileo. Desde Mercuriale a Liceti, desde Libri a Berigardo, los profesores que enseñan en Padua y Pisa son con frecuencia los mismos, y mudan de residencia de acuerdo con las oscilantes mejoras que se les ofrecen en emolumentos y condiciones de trabajo.

Centros de la renovación humanística, Florencia y Venecia viven a un mismo tiempo una vida religiosa intensísima estimulada por profundas necesidades de reforma. Savonarola, ferrarés de origen, cuando se convierte en profeta de la misión ecuménica reservada a Florencia toma siempre a Venecia como modelo de gobierno civil, por lo demás símbolo de una vecindad nada fácil de encerrar en una fórmula precisa. La piedad savonaroliana da su última batalla en 1530. Después, los republicanos florentinos, como por ejemplo Donato Giannotti, contemplarán Venecia como un refugio donde encontrar alguna imagen del recto vivir ciudadano y de aquella intensa y austera religiosidad con que habían soñado los savonarolianos. Cuando en 1530 se extingue la república democrática, la vida en Florencia sufre una transformación

radical; su hegemonía cultural ya había terminado algunos años atrás. La actividad ciudadana languidece sin cesar. Cuando Galileo dice a sus amigos que sólo puede hallar la autenticidad de las cosas en la vida del campo se está ciertamente refiriendo a un *topos*, pero a un mismo tiempo traduce en términos de cultura aquella crisis de la ciudad, que era al unísono hecho económico y fenómeno político. En Venecia, quienes habían sido «los primeros hombres del mar» estaban invirtiendo su dinero en las regiones de Verona, Polesine y la Baja Friuli. A través del proceso de ruralización, que sucede a una crisis de la industria y el comercio debida básicamente a la incapacidad de renovar las viejas estructuras y por tanto a una mentalidad conservadora, nace casi una nueva edad feudal; su expresión literaria más característica, es la exaltación de la vida campestre. De Galileo dirá un biógrafo contemporáneo: «consideraba que, en cierto modo, la ciudad era la prisión de las inteligencias especulativas, mientras que la libertad del campo era el libro de la naturaleza siempre abierto a los ojos de aquellos intelectos que gustaban de leerlo y estudiarlo». Son palabras complementarias a las tan célebres y comentadas de los *Dialoghi e dimostrazioni matematiche* acerca del arsenal de los venecianos, también éstas, al menos en parte, reflejo de un *topos*. A decir verdad, en ambos textos trasluce la tensión de un tránsito nada fácil, de una forma de vida en mutación, de un fervor que se extingue.[6] La trayectoria vital de Galileo se alza casi como un símbolo arquetípico de esta situación, desde los libres años paduanos hasta la entrada al servicio del Gran Duque, voluntariamente elegida, culminando en los tristes

6. V. Viviani, *Racconto istorico*, en Galilei, *Opere*, XIX, p. 626; sobre el arsenal de los venecianos, *ibid.*, VIII, p. 49. Antonio Persio, telesiano, linceo y relacionado con Galileo, comenzaba su *Trattato dell'ingegno dell'huomo* (Venecia, por Aldo Manucio en 1576) con la exaltación y descripción de la casa de la moneda veneciana, considerándola una maravilla de organización técnica (toda la parte final, sobre el Sol, del *Trattato* debe tenerse muy en cuenta a propósito de Galileo). Por lo que respecta al retorno de Galileo a Florencia, a los motivos que impulsaron su decisión, a la preferencia asignada a estar al servicio de un soberano frente a la de trabajar para una república, son temas sobradamente conocidos como para volver sobre ellos, aunque no dejan de ser primordiales para quien pretenda comprender a fondo un clima cultural muy concreto y sus orientaciones usuales.

días de prisión en Arcetri. Casi un símbolo su elección, y así la explicaba en febrero de 1609 en carta desde Padua a Vincenzio Vespucci:

> no se acostumbra a obtener de una república, aunque sea espléndida y generosa, un sueldo sin servir al público, porque para obtener algo del público es necesario darle satisfacción y no a un solo particular; y mientras no me falten las fuerzas y pueda leer y servir, nadie en la república podrá exonerarme de esta carga dejando mis emolumentos. En pocas palabras: tal comodidad no puedo esperarla más que de un príncipe absoluto.

3. No cabe duda de que se trata de un declive lleno de dignidad, particularmente en Venecia, pero a fin de cuentas se trata de un declive, y no sólo económico-político, sino también cultural. Se ha señalado antes que Galileo nació un año después de la clausura del Concilio de Trento. De ahí que valga la pena seguir de cerca el funcionamiento en Italia de la censura y la represión de las ideas a través de aquel admirable instrumento de lucha que fue el *Índice,* activo ya desde tiempo atrás, no sólo para acallar las voces de los muertos, sino para sofocar de raíz, desde sus comienzos mismos, las de los vivos. En la primera lista de libros prohibidos, la elaborada en 1559 por Pablo IV, incluía al completo, no sólo la obra de Boccaccio, sino también la de Maquiavelo, Erasmo y la del «escéptico contemplativo Gelli». Más preocupados por las visiones de conjunto que por el análisis pormenorizado de los grandes eventos, los historiadores no siempre han acertado a iluminar adecuadamente lo que significó y fue, caso por caso, la intervención del *Índice* en los diferentes lugares y tiempos a fin de ilustrar la sorda batalla mantenida entre bastidores en torno a obras, editores, comercio y circulación de los libros llegados desde el extranjero. El bloqueo que sufriera la libre circulación de ideas fue duro y, a veces, implacable. Cuanto de atrevido, nuevo y eficaz había logrado elaborar un siglo y medio de cultura, se vio desde entonces obstaculizado, mutilado y sofocado. Textos de gran valor artístico o histórico como *Il Cortesano* de Castiglione o las historias de Guicciardini

fueron sutilmente purgadas y transformadas por los censores. Desde Giannozzo Manetti a Eneas Silvio Piccolomini, de Francesco Zabarella a Lorenzo Valla y Luis Vives, lo más abierto y sinceramente religioso que había producido la cultura humanística se vio prohibido o deformado. El platonismo quedó bloqueado con la condena de Francesco Giorgio Veneto y de Francesco Patrizi da Cherso; los estudios sobre el pensamiento hebreo de Reuchlin fueron privados de sus aristas más sugerentes e innovadoras. Con todo, una contemplación sin más aditamentos de las listas incluidas en el *Índice* sólo nos ofrece una pálida idea de lo que fue la lucha real, con todas sus insidias y miserias. Como sucede siempre en las épocas de opresión cultural, las gentes se lanzan con facilidad a acusaciones fáciles y burdas de impiedad para así golpear a sus enemigos personales, competidores peligrosos, colegas incómodos y, sobre todo, ideas nuevas que ponían dificultades a la pereza de los conservadores.

La historia secreta de la ingente batalla encaminada a «defender» al mundo católico del progreso del saber europeo aún está por escribir, a pesar del enorme interés que tiene para Italia y de reflejarse incluso en los problemas textuales de las grandes obras de nuestra literatura. Sin embargo, se trata de una historia sin la que se hace difícil entender la atmósfera de sospecha, reclusión y ahogo que enmarcaba el mundo cultural en la época de Galileo. Todo se torna peligroso. Escribe desde Roma el comisario del Maestre del Sacro Palacio que se han hallado obras de «autores eclesiásticos, incluso santos y doctores de la Iglesia, impresas en Basilea, Frankfurt y otros lugares dignos de sospecha, infestadas de errores importantísimos». La herejía se esconde incluso en los diccionarios, saltará en los más insospechados rincones de las recopilaciones de apotegmas; el engaño debe extirparse incluso de los nombres de los impresores. Los censores mutilaban con cortes y tachaduras las páginas de los infolios de Basilea que difundían por el mundo las conquistas del Renacimiento italiano. Falta tiempo y hombres suficientes para leer, purgar y destruir; no bastan los celosos guardianes de la fe para controlar los mil y un peligros. En una de las múltiples circulares sobre el tema, se recomienda «la máxima diligencia en los

accesos y en las puertas de las ciudades para con los correos, transportistas de tejidos, aduaneros, etc.», a fin de reprimir y controlar los vehículos naturales de las ideas: los libros. Los censores, descontentos e inseguros, solicitan una larga interrupción en la salida al mercado de nuevas publicaciones que les permita darse un respiro en su ingente tarea. Los manuscritos se acumulan, y a pesar de las presiones ejercidas por altísimos funcionarios; las esperas se eternizan. La falta de rigidez en los criterios conlleva una desorientación general. Es mucho más difícil expurgar que condenar. El 26 de julio de 1614 Roberto Bellarmino remite a los inquisidores provinciales una circular muy significativa:

> Padre mío, no mostrando la menor fatiga herejes y enemigos en ... su tarea de sembrar sin descanso sus errores y herejías en el campo de la Cristiandad con tantos y tantos libros perniciosos que ven la luz día tras día, es necesario permanecer en vela y dedicar todas las energías, hasta la fatiga, a extirparlos, cuando menos en todos aquellos lugares al alcance de nuestras posibilidades.

La famosa carta de Galileo al P. Benedetto Castelli sobre la delimitación entre los campos de la investigación científica y la fe está fechada sólo unos meses antes, concretamente el 21 de diciembre de 1613.

Por si todo ello no bastara, la implacable represión se transforma a menudo en instrumento de persecución privada en terrenos en los que poco o nada tenía que hacer y decir la defensa concreta de los valores religiosos. La acusación de herejía era demasiado cómoda para golpear a colegas molestos, adversarios molestos y doctrinas que de un modo u otro toparan con la desidia de las costumbres consagradas. Así, a pesar de la simpatía que manifestaban por él miembros muy autorizados de la Iglesia, le llegaría la *hora repurgationis* al neoplatonismo de Patrizi en un proceso que se iniciaría en 1592 y acabaría en 1596 con la inclusión de sus escritos en el *Índice*. El sábado 25 de noviembre de 1600, en la sala del Oficio de la Santa Inquisición ubicada en el palacio episcopal de Padua, Cesare Cremonini firmaba la

censura del *De rerum natura iuxta propria principia* de Telesio dado su contraste con las doctrinas aristotélicas: *Caesar Cremoninus, in Gymnasio philosophus ordinarius, manu propria.*[7] Debería dejar de hablarse de Cremonini y sus iguales como de espíritus fuertes y libres tan sólo porque, de tanto en cuanto, se atrevían a mofarse de algunos frailes, por lo demás casi siempre mucho más libres de prejuicios que ellos, pues frailes habían sido, o eran, Bruno y Campanella, Paolo Sarpi y Micanzio. La herejía de Cremonini queda enmarcada por completo en el racionalismo aristotélico, intrépido en el siglo XIII pero más que caduco en pleno siglo XVII. Todos cuantos con sus devaneos defienden la intrepidez de este aristotelismo paduano —o si queremos, averroísmo— harían bien en releer las tan citadas cartas de Gualdo a Galileo a propósito de Cremonini. Escribe Gualdo el 6 de mayo de 1611 desde Padua: «Hace unos días conversé largamente con Cremonini, quien se burla de sus observaciones y se maravilla de que V.S. pueda sostenerlas como cosas verdaderas». Y anda de aquí para allá riéndose del «engaño de los telescopios». El propio Gualdo cuenta el 20 de julio:

> Uno de estos días visité al mencionado Sr. Cremonini, y habiéndose pasado a hablar de V.S., le dije con cierta sorna: «El Sr. Galileo espera azorado la aparición de vuestra obra», a lo que me respondió: «No hay el menor motivo de angustia ya que no hago en ella mención alguna de sus observaciones». Entonces le respondí: «Basta que en ella sostengáis todo lo contrario de lo que sostiene Galileo». «¡Ah!, esto por descontado», dijo, «pues no pienso apoyar aquello de lo que no tengo el menor conocimiento y que jamás he visto». Y le dije: «Precisamente que no lo hayáis querido ver y comprobar es lo que disgusta al Sr. Galileo». Respondió entonces: «Creo que no lo ha visto nadie más que él, y además mirar por aquellos anteojos me

7. Sobre este extremo, además del ensayo de Rotondò ya citado, es muy interesante consultar L. Firpo, «Filosofia italiana e Controriforma», *Revista di Filosofia*, n.º 41 (1951), pp. 150-173, y n.º 42 (1951), pp. 30-47; T. Gregory, «L'"Apologia ad censuram" di Francesco Patrizi», *Rinascimento*, n.º 4 (1953), pp. 89-104; T. Gregory, «L'"Apologia" e le "Declarationes" di F. Patrizi», en *Medioevo e Rinascimento Studi in onore di B. Nardi*, Sansoni, Florencia, 1955, pp. 387-424.

aturde la cabeza». Le dije yo: «V.S. *iuravit in verba Magistri,* y bien hace en seguir la santa antigüedad». Poco después prorrumpió de esta guisa: «¡Cuán acertadamente habría actuado también el Sr. Galileo no sumergiéndose en estas fantásticas cavilaciones y en no abandonar la libertad paduana!».

Cremonini no atacaba personalmente a Galileo. Habían sido colegas, y seguían siendo amigos, ayudándose recíprocamente en ocasión de dificultades económicas. Con todo, prestaba de buen grado argumentos a quien quisiera atacarlo, y por encima de todo nada quería saber de «fantásticas cavilaciones» ni quería «aturdirse la cabeza» con innovaciones alejadas de su Aristóteles, de su bien ordenado cosmos en el que todo estaba siempre en su justo lugar o a él regresaba sin tardanza.[8] Su «libertad paduana» estaba muy lejos de aquel «libre filosofar» por el que combatían Galileo y sus amigos y discípulos, entre los que se contaban en no escaso número los frailes que se mofaban del aristotelismo. No fue casual que la represión golpeara con más dureza la nueva ciencia y las sinceras ansias de investigación que fermentaban en los claustros, a pesar de que se mostraran respetuosas con la fe, que no el libertinaje erudito de las escuelas del viejo cuño, cuya peligrosidad, detectada, aislada y exorcizada desde siglos atrás, se agotaba en aquellas discusiones dialécticas *in utramque partem* de las que Galileo hablaba con flagelante ironía. Y tampoco tuvo

8. La carta de Gualdo se halla recogida en Galilei, *Opere*, XI, pp. 99-101 y 165-166. En realidad la obra de Cremonini (*Disputatio de coelo, in tres partes divisa: de natura coeli, de motu coeli, de motoribus coeli abstractis. Adiecta est apologia dictorum Aristotelis de via lactea, de facie in orbe lunae,* per Thomam Balionum, Venecia, 1612) no apareció hasta 1613. En noviembre de 1612 Pignoria escribía a Galileo (*Opere*, XI, p. 436) indicándole que la obra «estaba poco menos que impresa, pero puesto que daba el aspecto de librillo se le ha dejado de lado para engrandecerlo con nuevos caracteres». El 28 de septiembre de 1613 Sagredo se lo remitía finalmente a Galileo con la siguiente observación: «Aunque esta obra suya jamás podrá ser alabada por filósofos independientes y sensatos, tampoco creo que lleguen a considerarla maravillosa los peripatéticos y el infinito número de millones, etc.». Es interesante para algunas observaciones consultar A. Favaro, «Cesare Cremonino e lo Studio di Padova a proposito di un recente libro di Leopoldo Mabilleau [*Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (*Cesare Cremonini*), París, 1881]», *Archivio Veneto*, serie II, tomo 25, parte II, 1883, pp. 430-450.

nada de casual que fuera precisamente de este arsenal dialéctico de donde extrajeran sus más afilados dardos los enemigos de la nueva ciencia: «erunt multi qui, postquam mea scripta legerint, non ad contemplandum utrum vera sint quae dixerim, mentem convertent, sed solum ad disquirendum quomodo, vel iure vel iniuria, rationes meas labefactare possint».[9]

4. Quien examine aquellas primeras listas de libros prohibidos constata de inmediato que, junto a los escritos de todos los que se habían rebelado contra la Iglesia, las autoridades eclesiásticas descargaban sus golpes contra no pocas de las obras más significativas de la cultura renacentista, textos abiertamente opuestos a las enseñanzas impartidas en las escuelas universitarias. Por lo general, éstas se habían erigido en baluartes defensores de la tradición, y no tanto de Aristóteles cuanto de un uso muy particular y concreto de los textos aristotélicos dentro de los cursos de filosofía. Y por filosofía debe entenderse física general, cosmología y psicología.

Prescindiendo de toda discusión pormenorizada sobre nombres concretos, es indudable que aquella renovación de lecturas, formas de estudio, orientaciones y métodos, aquella ampliación del patrimonio cultural que suele calificarse con el metafórico tér-

9. Cf. *Opere*, I, p. 412; IV, p. 248 («acostumbrado a estudiar en el libro de la naturaleza, donde las cosas están escritas de un solo modo, no sabría disputar sobre problema alguno *ad utranque partem* ni sostener ninguna conclusión no creída y conocida previamente como verdadera»). Acerca de una polémica sobre la disputa *ad utranque partem*, cf. Campanella, *Lettere*, p. 245. En sus anotaciones a las *Esercitazioni* de Rocco, Galileo distinguirá netamente entre discusiones de tipo dialéctico-retórico y discusiones «científicas» (*Opere*, VII, p. 629): «si esto de que se discute fuese algún punto de ley o de cualquier otro estudio de humanidades, en los que no existe ni verdad ni falsedad, podría depositarse bastante confianza en la sutileza del ingenio, en la facilidad de palabra y en la mayor práctica expresiva de los escritores, etc. Pero en las ciencias naturales, cuyas conclusiones son verdaderas y necesarias, nada tiene que hacer el arbitrio humano, y mil Demóstenes y mil Aristóteles que se adhirieran a falsedad quedarían con un palmo de narices ante el más común de los ingenios que haya tenido la ventura de comprender la verdad». He aquí una límpida distinción entre los procedimientos lógicos propios de las ciencias de la naturaleza y las argumentaciones características de las «humanidades».

mino de «renacimiento», o el más equívoco aún de «humanismo», se desarrolló en gran medida al margen de la universidad, o bien en zonas y disciplinas marginales y de importancia secundaria. Es este un punto que no siempre se toma en cuenta como debiera: entre los siglos XIV y XVI la nueva cultura no tiene su punto de partida en la universidad ni triunfa en tal marco institucional; cuando penetra en la universidad lo hace, por decirlo de algún modo, en terrenos fronterizos. Claustros y cancillerías, cortes y «academias», es decir, asambleas de gentes doctas libremente constituidas, se conforman como los centros desde donde se irradia el nuevo saber. Quienes insinúan tímidamente en ámbitos universitarios los fermentos de una nueva y fecunda inquietud son maestros de gramática y retórica, profesores de griego, o como máximo profesores de lógica o de ética. Ni Petrarca, ni el Cusano, ni Ficino, ni Pico ejercen como profesores universitarios. Tampoco lo son Alberti o Toscanelli. Sí lo es Poliziano, pero de retórica y lógica, es decir, de disciplinas consideradas menores. Son profesores de griego quienes introducen no sólo la obra de Platón, sino también la de los más importantes comentaristas de Aristóteles. Instrumentos esenciales para la gestación de la ciencia nueva, como Arquímedes y su obra, entran en escena a través de la actividad de una serie de helenistas, por iniciativa de mecenas y gracias a la curiosidad de hombres de letras de saber enciclopédico como Giorgio Valla, propietario de aquel antiguo códice de Arquímedes que serviría de fuente para las copias, traducciones y ediciones elaboradas y difundidas a lo largo del siglo XVI.[10] Mientras en los centros universitarios se detecta una

10. Es muy extraño que los estudiosos de Galileo que discurren acerca de sus inclinaciones «arquimedianas», de su conocimiento de la obra de Arquímedes, se remitan casi siempre a las ediciones y traducciones impresas sin hacer el menor caso de los materiales manuscritos que tan ampliamente circularon durante el siglo XV. El manuscrito al que se alude aquí, posteriormente perdido, fue usado por el propio Valla en *De expetendis et fugiendis rebus* (In Aedibus Aldi, Venecia, 1501), gran enciclopedia del saber cuya parte científica tuvo una excepcional importancia a pesar de que muchos sean los historiadores que parecen no haberse percatado de ella (no obstante, cf. G. McColley, «G. Valla: An Unnoted Advocate of the Geo-Heliocentric Theory», *Isis*, XXXIII, 1941, pp. 312-314, además de las insustituibles investigaciones publicadas por J. H. Heiberg entre 1894 y 1898). El códice de Valla pasaría después a manos de Alberto Pio da Carpi. De acuerdo con

oposición frente al saber renovador y a la enseñanza de lo antiguo, en las escuelas el eco de los nuevos derroteros se infiltra por vías indirectas. Enseñar significaba leer un autor, comentarlo, y desde tiempo inmemorial el autor adoptado como autoridad universal en los terrenos de la lógica, la ética y la filosofía natural era Aristóteles. En el siglo XV en la enseñanza de las artes ocupa plaza preeminente una serie de lecturas de filosofía general, que en Padua consistían en el comentario de algunos de los libros de la *Fisica*, del *De generatione et corruptione*, del *De anima* y del *De coelo et mundo*; eran propedéuticos los cursos de lógica, es decir, el comentario de los «primeros y segundos analíticos»; en cuanto a ética, se comentaba la aristotélica *Etica Nicomachea*. Según el momento concreto, como por ejemplo al difundirse el interés por la lógica de Oxford, por los maestros del Merton College y por sus *Calculationes*, que tanto debían influir en las discusiones sobre física, metafísica y teología de la época, atrajeron la atención y el interés de los estudiosos una serie de cursos secundarios como los de «sofística», materializados en el comentario de las *Refutaciones sofísticas*. Sin embargo, la reanudación de los *studia humanitatis*, es decir, de las artes «sermocinales», vinculada a un nuevo y más amplio conocimiento de los textos antiguos, sobre todo griegos, debido a la pericia y dedicación de

---

Heiberg y Heath, dicho códice sería la fuente del Laurenciano y los Parisinos, que se alzan como los más autorizados para la reconstrucción del texto original. Quizá sea de interés recordar que el Laurenciano es muy probable que fuera mandado copiar en 1491 por Lorenzo de Médicis por sugerencia de Poliziano. La misma versión de Jacopus Cremonensis, promovida por el papa Nicolás V, fue efectuada al parecer sobre el códice que acabará en manos de Valla. No obstante, Bessarión tuvo en su poder un Arquímedes griego, y un *exemplar vetus* del texto griego estaba, según Regiomontano, *apud magistrum Paulum*, a quien según Heiberg y Heath cabría identificar con el monje Paolo Albertini de Venecia. Sin embargo, parece mucho más plausible que fuera en realidad Paolo Toscanelli, personaje que mantenía relaciones con Regiomontano y que era considerado por éste como uno de los mayores matemáticos de la época (tanto más cuanto que la copia de la versión latina salida de manos de Regiomontano fue concluida en 1461, es decir, en un período en que sus relaciones científicas con Toscanelli, precisamente *magister Paulus*, se hallan perfectamente documentadas; en julio de 1464 Regiomontano remite a Toscanelli su discusión de las tesis del Cusano sobre la cuadratura del círculo). Sobre este extremo, cf. también M. Clagett, *Archimedes in the Middle Ages*, I: *The Arabo-latin Tradition*, Madison, 1964.

gramáticos, filólogos y escritores, aunque tenía su centro fuera de la universidad, consiguió por lo demás un desplazamiento del equilibrio mantenido hasta entonces dentro de las propias escuelas, dando relieve a materias hasta ese momento puramente introductorias y muy secundarias y otorgando protagonismo a los nuevos maestros. En el marco de una escuela que basaba su enseñanza en el comentario de textos, asumía particular relieve la figura del helenista que traducía directamente los filósofos y médicos griegos a partir de obras fundamentales ignoradas hasta entonces. El gramático que leía Euclides, Apolonio, Arquímedes, Estrabón, Ptolomeo o Galeno acababa dando lecciones a médicos, lógicos y físicos. Cuando Galileo estudiaba medicina en Pisa, los *Parva Naturalia* eran leídos en la versión y comentarios de Niccolò Leonico Tomeo, cuya renovada cultura admiraba el propio Erasmo.[11] Por otro lado, el lector de filosofía que seguía comentando Aristóteles según los modelos tradicionales no podía ignorar los problemas que planteaba la difusión de las nuevas obras aunque su lectura hubiera sido iniciada por «gramáticos». Y como quiera que la enseñanza de las disciplinas del discurso estaba en general vinculada a la de la moral y la política y en manos de los hombres de letras que habían estimulado la transformación de los *studia humanitatis*, sucedió que mientras la tradición se encastillaba en las cátedras de filosofía natural, es decir, de física, cosmología y psicología, las nuevas orientaciones culturales se centraron alrededor de las disciplinas lógicas, morales, políticas, históricas y literarias. Era frecuente abordar también la obra de Aristóteles, pero bajo comentarios enriquecidos con temáticas múltiples ora platónicas ora epicúreo-lucrecianas, mientras se contraponían las diferentes teorías sobre un determinado

11. Nos hemos servido, entre otras fuentes, de un conjunto de textos médicos y físicos actualmente propiedad nuestra, y que pertenecieron antaño a un tal Ottavio Pellegrini, médico en Volterra en 1594. Las numerosísimas y amplias anotaciones de Pellegrini reflejan las lecciones pisanas. Entre estos libros se halla, usadísimo de deducir por su estado, el volumen de los *Parva Naturalia* editado por Leonico Tomeo. Una ausencia de referencias a la exacta situación por aquel entonces de las enseñanzas impartidas en la universidad genera una serie de imprecisiones en el estudio de Pio Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, Ciudad del Vaticano, 1964, aparecido cuando ya habían sido redactadas estas páginas.

tema desde una perspectiva historicista, y el resultado de la confrontación era el derrocamiento de Aristóteles como única e indiscutible autoridad. Platón y los platónicos, Sócrates y los socráticos, así como los *antiqui*, es decir, los naturalistas, los atomistas, no irrumpen como nuevos libros de texto que estudiar, pero aparecen de forma incesante en comentarios y discusiones, hasta que en la segunda mitad del siglo XVI encontramos los primeros «lectores» de Platón, entre ellos Francesco Patrizi de Querso, y en Pisa Jacopo Mazzoni de Cesena, maestro y amigo de Galileo y lector ordinario de filosofía (es decir, de Aristóteles) pero lector extraordinario de Platón.

Durante el siglo XV la lectura de Platón, Plotino, Proclo e incluso la de Arquímedes, se llevó a cabo fuera de las universidades, precisamente en academias o reuniones privadas, como las organizadas por Ficino. Por lo general, estos «platónicos» aceptaban de la obra de Aristóteles su moral, y en parte la lógica, por considerarlas los campos más próximos a Platón. Pero defendían con todo vigor, contra las críticas de Aristóteles al respecto, la obra de los primeros naturalistas, la de los pitagóricos y la de Demócrito, admirado a través de Lucrecio y muy a menudo asociado a Pitágoras e incluso a Platón en una ecuación de átomos, números y cuerpos elementales. La adopción de este último enfoque en la obra de Jacopo Mazzoni,[12] quien mantuvo una relación directa con Galileo, nos induce a tener muy en cuenta los testimonios de Niccolò Gherardini sobre este último, por lo demás plenamente confirmados en no pocos de los pasajes de la obra galileana:

12. J. Mazzoni, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis ad Aristotelis*, Apud J. Guerilium, Venecia, 1597, p. 189 c. Mazzoni, al tiempo que cita un pasaje de Proclo comentando el *Timeo*, asigna a Platón, no sólo la distinción entre cualidades primarias y secundarias, sino también una especie de teoría corpuscular que le sitúa en la línea de los atomistas («et ante Platonem, et Pythagoram, fuit etiam a Democrito, et Leucipo, et Epicuro creditum»). Como es bien sabido, en su carta a Mazzoni del 30 de mayo de 1597, Galileo no sólo tomaba posición a favor de Copérnico sino que rememoraba las vivas discusiones que ambos habían mantenido en Pisa, alegrándose de que el amigo y maestro, al menos en parte, hubiese rectificado posiciones.

> alababa algunas de sus obras [de Aristóteles], en particular el *De Interpretatione* y sobre todo los libros dedicados a Retórica y Ética, afirmando que en tales artes había escrito admirablemente. Ponía por las nubes a Platón a causa de su áurea elocuencia y del método que utilizara para componer y escribir sus diálogos, pero por encima de cualquier otro ensalzaba a Pitágoras por su modo de filosofar, y señalaba que Arquímedes había superado a todos en ingenio, llamándole su maestro.[13]

Es necesario hacer hincapié en las palabras de Gherardini. La actitud de Galileo refleja la que fuera postura arquetípica de una amplia pléyade de las eminencias de mentalidad más abierta del siglo XVI, y que no era más que el resultado de las más vivaces discusiones mantenidas durante el siglo anterior: utilización de la moral, la retórica y parte de la lógica de Aristóteles; adopción de un Platón interpretado de modo bastante libre, así como de los naturalistas y de Arquímedes, a quien se acostumbra a calificar de platónico. El antiaristotelismo, que circulaba con inusitada fuerza fuera de las escuelas, equivalía a la negación de la física peripatética, y en particular de aquella inextrincable maraña de física y metafísica en que se había convertido el peripatetismo universitario. Él es el núcleo de las más vivas y violentas polémicas. Y éste era precisamente el Aristóteles que seguían defendiendo los profesores desde sus cátedras de filosofía.

Todas estas apreciaciones no pretenden decidir acerca del problema que tanto (y tan mal) se discute hoy en día, es decir, en torno al platonismo de Galileo y su antiaristotelismo. Por el

13. Niccolò Gherardini, *Vita di Galileo*, en Galilei, *Opere*, XIX, p. 645. Viviani afirma [Galilei, *Opere*, XIX, p. 616] que Galileo había pretendido imitar a Platón escribiendo en forma dialogada. Parece apenas necesario subrayar la importancia de ese juicio sobre el *De interpretatione*, y quizá sea importante recordar que entre los libros de Galileo figura la edición veneciana de 1540 del comentario de Ammonio (cf. A. Favaro, «La libreria di Galileo Galilei, descritta ed illustrata», *Bulletino di Bibliografia e di Storia delle Scienze Matematiche e Fisiche*, XIX, 1886, pp. 219-293). Y ya que mencionamos la biblioteca de Galileo, quizá valga la pena recordar que figuran en ella, junto a las obras de Platón en la versión ficiniana, dos ejemplares de Lucrecio, los opúsculos de Leonico Tomeo, el comentario de Proclo a los escritos platónicos, Apolonio y Arquímedes, y obras de Sebastiano Basson (1621), Borri, Alessandro Piccolomini, Della Porta, Cardano, Gassendi y Fludd.

contrario, se trata de aclarar una situación que fue madurando a lo largo del siglo XV y XVI en la dialéctica entre universidad y cultura no universitaria, para pasar más tarde al mismo seno de la universidad y provocar, aunque lentamente, la crisis del equilibrio mantenido hasta entonces entre las diversas enseñanzas e iniciar el debilitamiento de las viejas autoridades a través de la introducción de los nuevos textos. Es indudable que a lo largo del siglo XVI va difundiéndose, tanto dentro como fuera de las escuelas, aquella tendencia armonizadora que había tenido uno de sus principales centros de irradiación en el grupo florentino: a Platón la metafísica; a Aristóteles la física. Pero puesto que no era nada fácil depurar la física peripatética de sus presupuestos e implicaciones metafísicas, se desembocaba casi irremisiblemente en una especie de doble verdad, y el profesor se comportaba como peripatético en su cátedra y como platónico en los círculos culturales. Tal postura se adoptaba, no lo olvidemos, en una época en la que el peripatetismo representaba la tradición, mientras que el platonismo venía a significar la renovación y podía fundirse, como sucedió en más de una ocasión, con la visión lucreciana de la naturaleza.[14]

14. Se trata frecuentemente de posturas sin duda desconcertantes frente a las cuales son poco útiles las clasificaciones de manual. De ahí que se recurra al expediente de efectuar dentro de las «grandes» corrientes una serie de subdivisiones tan sólo parcialmente válidas, como la avanzada por A. Koyré entre los dos tipos de platonismo y que ha gozado de no poca fortuna. En su opinión, hay un platonismo entendido como matematicismo y otro platonismo de tipo místico. Koyré captó bien el significado y polémico uso que se hiciera del platonismo como matematicismo frente al empirismo de corte aristotélico (*Études galiléenes*, París, 1939, III, p. 269: «le mathématisme en physique *est platonisme* —même s'il s'ignore»). No obstante, en su análisis pasa por alto el entrelazamiento que se produce sin cesar entre los *dos* platonismos, incluso en la obra de Galileo. Por otro lado, con sólo pensar en aquel Marcello Palingenio de quien tan elocuentemente ha hablado el propio Koyré en *From the Closed World to the Infinite Universe*, Nueva York, 1958, pp. 24-27, la cuestión se complica con los elementos epicúreo-lucrecianos, que ya estaban manifiestos en la obra de Ficino.

Al mismo tiempo, convendría no olvidar la viva discusión mantenida en el siglo XVI entre matemáticos y lógicos acerca de la reductibilidad a términos aristotélicos de los procedimientos típicamente matemáticos. Para seguir manteniéndonos en un ámbito «galileano», registremos las aportaciones de Pietro Catena, profesor en Padua entre 1547 y 1577 (*Universa loca in Logicam Aristotelis in mathematicas disciplinas hoc novum opus declarat*, F. Marcolini, Venecia, 1556; *Super loca ma-*

A este respecto es sumamente instructiva la situación que se respiraba en las universidades de Pisa y Padua durante la estancia de Galileo. Mientras estudiaba medicina en Pisa, si Cesalpino era uno de los médicos que profesaban en Pisa, los dos filósofos ordinarios en dicha universidad eran Borri, físico aristotélico, y Verino, hombre con fuertes inclinaciones ético-estéticas y, por tanto, platonizante de orientación concordista; Libri, el profesor de lógica que más tarde enseñará en Padua, era de observancia peripatética, y con el tiempo se convertiría en ferviente antigalileano. En 1589, cuando Galileo se convierte en lector de matemáticas con un estipendio de sesenta florines, profesan filosofía el concordista Mazzoni, ecléctico lector «ordinario» de peripatetismo y «extraordinario» de platonismo, con un sueldo de quinientos florines (Cesalpino percibía cuatrocientos), Buonamici, Verino y Libri.[15] En 1592 los profesores de filosofía en Padua son Cremonini, peripatético de observancia, y el sienés Francesco

---

thematica contenta in Topicis et Elenchis Aristotelis, Apud Cominum de Tridino, Venecia, 1561); Francesco Barozzi, probablemente colega de Catena, traductor del comentario de Proclo a Euclides y autor de una *Quaestio de certitudine mathematicarum* (1560): Alessandro Piccolomini, a quien se enfrentó Barozzi en defensa de la superioridad de la lógica (*Comm. de certitudine mathematicarum disciplinarum, in quo de resolutione, diffinitione, et demonstratione, nec non de materia, et de fine logicae facultatis quamplurima continentur, ad rem, tum mathematicam, tum logicam pertinentia*, Roma, 1547, y Venecia, 1565). Clavio declaraba en su *Euclides*, en el escolio al primer problema, que era inútil toda tentativa de reducir a formas silogísticas los procedimientos matemáticos, «eo quod brevius ac facilius sine ea [resolutione] demonstrent id quod proponunt» (página 20 del tomo I de la edición de Ciotti, Colonia, 1591; la primera edición es de Roma en 1574). Sobre este extremo véase alguna indicación en Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Methods*, Columbia University Press, Nueva York, 1960, pp. 90-91. No obstante, para dilucidar la cuestión del «método» de Galileo es imprescindible haber examinado previamente a fondo las discusiones sobre el particular en que se enzarzaron, y no por casualidad, los profesores de matemática (y astronomía) que rodearon a Galileo. Como observaba un coetáneo, el fondo de la cuestión «nihil aliud est, quam dubitare, an ullae Mathematicae sint scientiae».

15. Giulio Libri, nacido en Florencia alrededor de 1550, profesor pisano, primero extraordinario y después en competencia con Buonamici tras ásperas polémicas, pasó a Padua en 1595. Residiría en esta ciudad hasta 1600, para regresar de nuevo a Pisa donde murió en diciembre de 1610. El 17 de diciembre Galileo escribía a Gualdo, no sin cierta ironía cruel: «Ha muerto en Pisa Libri, el filósofo, acérrimo impugnador de éstas mis tonterías, y que no habiéndolas querido observar aquí en la tierra quizá las vea al pasar por el cielo». Para hacernos una idea de

contrario, se trata de aclarar una situación que fue madurando a lo largo del siglo XV y XVI en la dialéctica entre universidad y cultura no universitaria, para pasar más tarde al mismo seno de la universidad y provocar, aunque lentamente, la crisis del equilibrio mantenido hasta entonces entre las diversas enseñanzas e iniciar el debilitamiento de las viejas autoridades a través de la introducción de los nuevos textos. Es indudable que a lo largo del siglo XVI va difundiéndose, tanto dentro como fuera de las escuelas, aquella tendencia armonizadora que había tenido uno de sus principales centros de irradiación en el grupo florentino: a Platón la metafísica; a Aristóteles la física. Pero puesto que no era nada fácil depurar la física peripatética de sus presupuestos e implicaciones metafísicas, se desembocaba casi irremisiblemente en una especie de doble verdad, y el profesor se comportaba como peripatético en su cátedra y como platónico en los círculos culturales. Tal postura se adoptaba, no lo olvidemos, en una época en la que el peripatetismo representaba la tradición, mientras que el platonismo venía a significar la renovación y podía fundirse, como sucedió en más de una ocasión, con la visión lucreciana de la naturaleza.[14]

14. Se trata frecuentemente de posturas sin duda desconcertantes frente a las cuales son poco útiles las clasificaciones de manual. De ahí que se recurra al expediente de efectuar dentro de las «grandes» corrientes una serie de subdivisiones tan sólo parcialmente válidas, como la avanzada por A. Koyré entre los dos tipos de platonismo y que ha gozado de no poca fortuna. En su opinión, hay un platonismo entendido como matematicismo y otro platonismo de tipo místico. Koyré captó bien el significado y polémico uso que se hiciera del platonismo como matematicismo frente al empirismo de corte aristotélico (*Etudes galiléenes*, París, 1939, III, p. 269: «le mathématisme en physique *est platonisme* —même s'il s'ignore»). No obstante, en su análisis pasa por alto el entrelazamiento que se produce sin cesar entre los *dos* platonismos, incluso en la obra de Galileo. Por otro lado, con sólo pensar en aquel Marcello Palingenio de quien tan elocuentemente ha hablado el propio Koyré en *From the Closed World to the Infinite Universe*, Nueva York, 1958, pp. 24-27, la cuestión se complica con los elementos epicúreo-lucrecianos, que ya estaban manifiestos en la obra de Ficino.

Al mismo tiempo, convendría no olvidar la viva discusión mantenida en el siglo XVI entre matemáticos y lógicos acerca de la reductibilidad a términos aristotélicos de los procedimientos típicamente matemáticos. Para seguir manteniéndonos en un ámbito «galileano», registremos las aportaciones de Pietro Catena, profesor en Padua entre 1547 y 1577 (*Universa loca in Logicam Aristotelis in mathematicas disciplinas hoc novum opus declarat*, F. Marcolini, Venecia, 1556; *Super loca ma-*

A este respecto es sumamente instructiva la situación que se respiraba en las universidades de Pisa y Padua durante la estancia de Galileo. Mientras estudiaba medicina en Pisa, si Cesalpino era uno de los médicos que profesaban en Pisa, los dos filósofos ordinarios en dicha universidad eran Borri, físico aristotélico, y Verino, hombre con fuertes inclinaciones ético-estéticas y, por tanto, platonizante de orientación concordista; Libri, el profesor de lógica que más tarde enseñará en Padua, era de observancia peripatética, y con el tiempo se convertiría en ferviente antigalileano. En 1589, cuando Galileo se convierte en lector de matemáticas con un estipendio de sesenta florines, profesan filosofía el concordista Mazzoni, ecléctico lector «ordinario» de peripatetismo y «extraordinario» de platonismo, con un sueldo de quinientos florines (Cesalpino percibía cuatrocientos), Buonamici, Verino y Libri.[15] En 1592 los profesores de filosofía en Padua son Cremonini, peripatético de observancia, y el sienés Francesco

---

thematica contenta in Topicis et Elenchis Aristotelis, Apud Cominum de Tridino, Venecia, 1561); Francesco Barozzi, probablemente colega de Catena, traductor del comentario de Proclo a Euclides y autor de una *Quaestio de certitudine mathematicarum* (1560): Alessandro Piccolomini, a quien se enfrentó Barozzi en defensa de la superioridad de la lógica (*Comm. de certitudine mathematicarum disciplinarum, in quo de resolutione, diffinitione, et demonstratione, nec non de materia, et de fine logicae facultatis quamplurima continentur, ad rem, tum mathematicam, tum logicam pertinentia*, Roma, 1547, y Venecia, 1565). Clavio declaraba en su *Euclides*, en el escolio al primer problema, que era inútil toda tentativa de reducir a formas silogísticas los procedimientos matemáticos, «eo quod brevius ac facilius sine ea [resolutione] demonstrent id quod proponunt» (página 20 del tomo I de la edición de Ciotti, Colonia, 1591; la primera edición es de Roma en 1574). Sobre este extremo véase alguna indicación en Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Methods*, Columbia University Press, Nueva York, 1960, pp. 90-91. No obstante, para dilucidar la cuestión del «método» de Galileo es imprescindible haber examinado previamente a fondo las discusiones sobre el particular en que se enzarzaron, y no por casualidad, los profesores de matemática (y astronomía) que rodearon a Galileo. Como observaba un coetáneo, el fondo de la cuestión «nihil aliud est, quam dubitare, an ullae Mathematicae sint scientiae».

15. Giulio Libri, nacido en Florencia alrededor de 1550, profesor pisano, primero extraordinario y después en competencia con Buonamici tras ásperas polémicas, pasó a Padua en 1595. Residiría en esta ciudad hasta 1600, para regresar de nuevo a Pisa donde murió en diciembre de 1610. El 17 de diciembre Galileo escribía a Gualdo, no sin cierta ironía cruel: «Ha muerto en Pisa Libri, el filósofo, acérrimo impugnador de éstas mis tonterías, y que no habiéndolas querido observar aquí en la tierra quizá las vea al pasar por el cielo». Para hacernos una idea de

Piccolomini, criptoplatónico dedicado a compilar con diversos nombres escritos platónicos para los «jóvenes» patricios venecianos de ideas progresistas; era por entonces maestro de lógica el modestísimo Petrella, aristotélico cerrado, toscano de origen.[16] De tales hechos se desprende, entre otras cosas, la necesidad de

---

su fama, basta leer una carta enviada por Sassetti a Lorenzo Giacomini el 22 de noviembre de 1570: «Aquel señor don Giulio de' Libri ha hecho todo cuanto ha sabido para demostrar al pueblo que no sabía nada» (F. Sassetti, *Lettere edite e inedite*, Florencia, 1855, p. 8; para un comentario de *Libri a un soneto* de I. Martelli, cf. el ms. Magliab. IX, 139; dos de sus lecciones de filosofía se hallan recogidas en el Ambros. Q. 122 sup.). En cuanto a los demás profesores que acabamos de mencionar, a parte de Mazzoni, es bien conocido Francesco de' Vieri, o el segundo Verino, autor de numerosísimas obras, entre ellas varias de filosofía natural (*Trattato delle metheore*, Marescotti, Florencia, 1573; *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, Marescotti, Florencia, 1582), pero sobre todo de temática platónica-cristiana (*Compendio della dottrina di Platone*, Marescotti, Florencia, 1577; *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina Christiana*, Marescotti, Florencia, 1590), y sobre problemas estético-morales (*Discorsi*, Florencia, 1586; *Trattato della lode, dell'honore, della fama et della gloria*, Marescotti, Florencia, 1580; *Discorso delle belleze*, Sermartelli, Florencia, 1588), o sobre motivos «platónicos» (*Discorsi intorno a' demonii*, Sermartelli, Florencia, 1576). Conocido es Cesalpino, pero en un estudio de Galileo convendría prestar a su obra una mayor atención de lo habitual. En una carta escrita a Galileo entre 1615 y 1616, muy probablemente por Paolo Antonio Foscarini, leemos (Galilei, *Opere*, XII, p. 216) que la teoría copernicana, o mejor dicho, la teoría del movimiento terrestre, podría fundamentarse en el «consenso de muchos antiguos y modernos filósofos, incluidos también peripatéticos, como Nicolás de Cusa, excelentísimo matemático, Celio Calcagnino, hombre universal, y Andrea Cesalpino, filósofo moderno». El propio Galileo escribe en 1632 a Cesare Marsili sobre los «discursos» de Roffeni y distingue su teoría del movimiento terrestre como causante de las mareas y la mantenida por Cesalpino.

Girolamo Borri, aretino, nacido en 1512, filósofo y médico, profesó en Roma, París, Siena, Pisa y Perugia. Múltiples fueron sus estancias en Pisa, y siempre jalonadas por ásperas polémicas. Despachado de Pisa, acabaría en Perusa, donde se instaló el 26 de agosto de 1592. Galileo conoció y discutió tanto su *De motu gravium et levium* (Marescotti, Florencia, 1575) como el *Dialogo del flusso e reflusso del mare*, corregido y editado en diversas ocasiones entre 1561 y 1577.

Volveremos a hablar de Buonamici. Conviene recordar que dio en Pisa varios cursos de lógica elemental para juristas, como puede verse en el ms. Magliab. VIII, 49, donde se conserva un tratado de silogística.

16. Es innecesario detenerse en la figura de Cremonini. Por el contrario, el caso de Francesco Piccolomini es en extremo significativo. Nacido en Siena en 1522, profesor en Macerata y Perusa, obtuvo cátedra en Padua en 1560 y allí profesó hasta alcanzar casi los ochenta años, retirándose acto seguido a Siena, donde murió en 1604. Adversario de Zabarella, autor de notables escritos sobre filosofía natural y moral, sus contemporáneos ya juzgaban salidos de su pluma los diez libros de

mostrarse sumamente cauto al contraponer el Estudio de Padua al de Pisa, así como en separar y confrontar entre sí profesores platónicos y aristotélicos. Galileo constituye un ejemplo característico de una disciplina marginal como lo era entonces la matemática (es decir, el comentario de Euclides, de la *Mecánica* de Aristóteles, la *Sphaera* y la *Theoria planetarum*), que con el tiempo se convertirá en fundamental, hasta que acabe por ocupar el puesto de la filosofía. Los sesenta florines de 1589 pasarán a ciento ochenta en 1592, lo cual era ya un sueldo más que notable para un profesor de matemáticas; en 1609, la paga habrá alcanzado los mil florines. En 1610, en carta a Belisario Vinta, Galileo plantea como condición para regresar a Toscana el título, además del de profesor de matemáticas, de filósofo. Esta condición que pudiera parecer secundaria a primera vista, implicaba

---

las *Academicae contemplationes* (publicados en Venecia en 1576 y más tarde, en 1590, en Basilea bajo la firma del patricio Stefano Tiepolo) y los siete libros de las *Peripateticae de anima disputationes* (publicadas en Venecia en 1575 bajo el nombre de Francesco Duodo, vinculado a Contarini y relacionado con Galileo, de cuya partida de Padua, él, magistrado de los estudios, habrá de dolerse). En cuanto a Piccolomini es interesante, junto a su platonismo «privado», su estrecha vinculación con los «jóvenes» patricios venecianos y su formación cultural. Y no menos interesante es reseñar que el propio Piccolomini, en sus *Libri ad scientiam de natura attinentes* (1596), recoge las críticas dirigidas por *nonnulli mathematici* al movimiento de los graves, a propósito de las cuales convendrá pensar antes que de Bradwardine y los *calculatores*, en la obra de Galileo, desde hacía algunos años colega suyo en calidad de *mathematicus* y desde hacía tiempo empeñado en la polémica antiaristotélica.

Quizá tenga interés mencionar que la plaza que dejara vacante Piccolomini le fue ofrecida a Buonamici («Al Sr. Francesco Buonamici —escribe Alessandro Sartini a Galileo— le han hablado de la plaza de lector que hasta ahora desempeñaba el Sr. Piccolomini»). Buonamici quiere tener informaciones más precisas sobre el interés y la conveniencia de su traslado a Padua, y las recaba precisamente de Galileo (cf. *Opere*, X, p. 251, donde sin embargo la carta está fechada erróneamente y mal colocada en agosto de 1609, cuando ya había muerto Buonamici y cuando ya no estaba en juego la sucesión de Piccolomini, fallecido bastante antes).

A pesar de que entre sus contemporáneos gozara de fama de gran lógico, Bernardino Petrella de Borgo San Sepolcro suele sólo recordarse por sus polémicas contra Zabarella (*Quaestiones logicae*, Apud Jacobum Jordanum ab Aquila, Padua, 1571; *Logicarum disputationum libri septem*, Apud Paulum Meiettum, Padua, 1584). Y escribía por entonces monseñor Girolamo De Sommaia (*Schede scelte*, ms. Magl. VIII, 75, c. 39*r*): «Petrella siempre leyó lógica en Padua, y Zabarella durante un buen lapso de tiempo. Y en Padua los lógicos asistieron por muchos años a aquella lectura, que era excelente».

en realidad una serie de tomas de posición fundamentales, si se quiere, el nacimiento de una nueva filosofía. Dos siglos antes el fulcro de la cultura y de una nueva concepción del mundo se había desplazado en la dirección de los *studia humanitatis*; ahora se ubicaba en el ámbito de los «matemáticos». Simétricamente, el estudio del hombre y de la ciencia de la naturaleza destruían la hegemonía de las enseñanzas metafísico-teológicas de tradición escolástica.

5. Aunque para comprender la trayectoria vital de Galileo es imprescindible tener muy presente la situación de las escuelas de la época, sería un craso error ubicar allí los componentes de su cultura. Las universidades, y muy especialmente las enseñanzas filosóficas, mantienen los cansados modos y formas de una tradición agotada. La última gran batalla librada en las escuelas italianas había sido la polémica sobre el alma suscitada por Pomponazzi, que por lo demás había desembocado en bizantinas sutilezas privadas de todo mordiente. La filosofía de la naturaleza elaborada por Telesio jamás llegó a conquistar las universidades, como tampoco llegaría a penetrar en ellas ninguna de las corrientes ideológicas auténticamente dinámicas surgidas durante el siglo XVI. Por lo demás, y al margen de lo que opinen ciertos historiadores, la situación en Padua no era demasiado diferente de la que imperaba en Pisa.

Para el caso de Pisa, basta con leer las cartas remitidas a Lorenzo Giacomini por Filippo Sassetti, el biógrafo de Ferruci, el navegante de los mares de Oriente que había seguido estudios en Pisa desde 1570. Los profesores son los mismos que había tenido Galileo, e idéntico es el círculo de amistades. Sassetti, escritor brillante donde los haya, alojado precisamente durante aquellos años en casa de Buonamici, nos traza un cuadro verdaderamente desolador de los hombres con quienes tendrá que entablar contacto Galileo. Del señor Giulio de' Libri, a caballo entre Pisa y Padua, Sassetti comenta dolido haber hecho todo lo posible, en clases y «círculos», «para probar al pueblo que no sabía nada». Tampoco son más halagüeñas las opiniones despertadas por el cé-

lebre Ludovico Boccadiferro o el «ficiniano» Caponsacchi, a quien los estudiantes habían motejado con escarnio «Cabeza en saco» [Cappo in sacco] o «Saco en la cabeza». Los más de los profesores carecían de fuerza especulativa; la mayoría de las aulas estaban vacías de estudiantes. A finales de noviembre de 1570, «Verino [platónico] tenía en su clase 10 estudiantes, Buonamico 12 ..., Caponsacco con 3, 4 o 5 sobre todo al comienzo de la lección». Idéntico panorama se desprende de las «fichas» de Girolamo da Sommaia, que había estudiado en Salamanca y acabaría licenciándose en Pisa, para convertirse a partir de 1614 en superintendente de la universidad pisana. Aparte de los remoquetes sobre «los doctorcillos de Pisa» y sobre «el profesar en el Estudio», «profesión para morir pronto y pobre», son frecuentes los juicios entre irónicos y desesperanzados sobre los maestros de la época. «La profunda oscuridad de Barranco»* resume de forma jocosa la escasísima calidad de las lecciones de física profesadas por el pendenciero Girolamo Borri. De Buonamici se recuerda por encima de todo sus continuos enfrentamientos con los frailes, de los que no quedaba ausente ni la misma figura de Santo Tomás, mientras que de Mazzoni, aureolado de gran fama, decíase que «era hombre de grandísima memoria y maravillosa ostentación en su discurso», aunque en modo alguno «tan versado en filosofía como muchos creían».

Entre extravagancias, chismes, litigios y maldades, emerge, incluso de las observaciones de Sommaia, la frecuente imagen de un saber cansado, sin eco.[17]

Un hombre de la cultura de Ciriaco Strozzi, se prohibía en aquellos mismos años recibir a Telesio en Florencia porque aún

* *Il buio pesto del Borro* es la expresión original. Es obvio el juego de palabras con el nombre del profesor pisano para dejar innegable constancia de su críptica inutilidad. — *Nota de la trad.*

17. Filippo Sassetti, *Lettere edite e inedite*, pp. 5 ss. No se muestra más gentil De Sommaia (*Schede*, c. 38*v* ss.), quien si bien no deja de lado a Mazzoni, se muestra dolido y cáustico con Borri (c. 74*r*). De Buonamici subraya por encima de todo su falta de prejuicios: «Buonamico decía que Aristóteles dejó de definir una tercera especie que se sitúa entre el hombre y el animal, la del fraile ... Cuando se le preguntaba si había leído a Santo Tomás, respondía: no leo libros de frailes [pero en otro lugar se precia de haberlo leído dos veces]... Creía al alma mortal».

no había cumplido los sesenta y, en consecuencia, era demasiado joven para filosofar. En el fondo, seguía dominando la ahora ya agotada concordia platónico-aristotélica. En palabras de Strozzi, «Platón era un Aristóteles desordenado; Aristóteles un Platón ordenado».

Puesto que en más de un caso los actores eran los mismos, no puede decirse que fuera demasiado distinta la atmósfera que se respiraba en Padua. En ciertas ocasiones, a las personas les correspondían recíprocamente, con sigular simetría, palabras, comportamientos y sucesos. La aguda ironía de Sassetti queda contrapesada por la solemne dignidad de Gianfrancesco Sagredo, quien en una carta escrita el 4 de abril de 1614 a Marco Welser retrata con fuerza inusitada el contraste existente entre el ideal de hombre culto elaborado por el Renacimiento y la figura real de los profesores de la época. La carta tenía como motivo una polémica mantenida con Schneider:

> Escribí modestamente sobre sus ecuaciones, y escribí verdad; él escribió osadamente sobre mis comentarios y llegó a conclusiones falsas ... Soy gentilhombre veneciano, y nunca he pretendido mantener la reputación de literato ...; ni tampoco espero aumentar mi fortuna haciéndome con loas y reputación por ser persona versada en matemáticas y filosofía, sino más bien en la integridad y buena administración de los magistrados y en el gobierno de la república ... Mis estudios versan sobre el conocimiento de las cosas que como cristiano debo a Dios, como ciudadano a la patria, como noble a mi casa, como ser sociable a mis amigos y como íntegro hombre de bien y auténtico filósofo a mí mismo ... Y si eventualmente me entrego a la especulación científica, no crea V.S. que presumo de poder competir con los profesores que enseñan las ciencias ni tampoco está en mi ánimo disputar con ellos. Lo único que pretendo es recrear mi espíritu indagando libremente, libre de toda obligación y afecto, la verdad de alguna proposición que sea de mi gusto.[18]

18. Galilei, *Opere*, XII, pp. 45-46.

El mundo de Sagredo es precisamente el de Galileo; es su libre filosofar y el de los suyos. La filosofía, que a lo largo del siglo XV había buscado refugio entre políticos y moralistas, pide asilo ahora a físicos y matemáticos, y en algunos casos a los «herejes» desterrados de todas las escuelas. En sus famosos escritos sobre el *Sidereus Nuncius,* Kepler es sumamente profundo al vincular a Galileo, no con los profesores universitarios de su época, sino con el Cusano, Copérnico, Bruno y los científicos griegos.[19] Si debemos buscar vínculos, hemos de hacerlo en la dirección de un filosofar no escolástico: la filosofía de la naturaleza elaborada por Telesio o Campanella; la inquieta curiosidad de un Cardano o un Della Porta.[20] En realidad, los nombres que conviene citar a propósito de Galileo no son muchos, y él mismo se ocupa de indicárnoslos con mucha claridad: entre los antiguos, su auténtico maestro, el divino Arquímedes; entre los modernos, «nuestro común maestro», Copérnico. Son interlocutores en su genial diálogo Kepler y Mersenne; en el fondo las figuras de Gilbert y Gassendi, Descartes y Hobbes. Su adversario no es precisamente Ptolomeo, sino el peripatetismo entendido como inextrincable mezcolanza de física y teología, vinculado ya por toda la

19. Para los textos de Kepler, véase además de las obras de Galileo (en particular, *Opere*, III, pp. 97-126; X, pp. 319-340), Johannis Kepler, *Gesammelte Werke*, IV, Munich, 1941, y XVI (*Briefe*), Munich, 1954, donde pueden leerse sus famosos juicios sobre Bruno. En la p. 142: «Religionum omnium vanitatem asseruit, Deum in mundum, in circulos, in puncta convertit ...»; en la p. 166: «Jordani Bruni insaniam mirari satis nequeo, quid lucri acquisivit tantos cruciatos sustinendo? Si nullus esset Deus scelerum vindex —ut ipse credidit— nunquid impune potuisset simulare quidvis, ut hac ratione vitam redimeret?».

20. Aparece una reseña bastante extrínseca de los vínculos de Galileo con Bruno, Stigliola, Della Porta y Campanella en V. Spampanato, *Quattro filosofi napoletani nel carteggio di Galileo*, Portici, 1907. En cuanto a Telesio, Galileo lo menciona en el *De motu* (*Opere*, I, p. 414: «Telesius ait, causam accelerationis motus in fine esse quia materia pertaesa descensum motum accelerat»). En otro lugar, en la polémica mantenida con Grassi, afirma no haberlo leído, aunque sostiene que quienes lo combaten no le conocen (VI, pp. 118, 236, 397-398). Sin embargo, no debe olvidarse su vinculación con Persio, convencido seguidor de Telesio. Las referencias a Cardano abundan en la polémica con Grassi (VI, pp. 118-119, 236, 397-398).

tradición con la doctrina cristiana.[21] Aquí es precisamente donde debe abordarse el problema de la revolución galileana y lo que representó en la historia del pensamiento. Y ha llegado el momento de hacer algunas indicaciones acerca de las vías por las que fue afirmándose. Que Galileo conocía muy bien las discusiones de los peripatéticos medievales, lo demuestran sus notas juveniles; conservadas en el autógrafo y publicadas en parte por Favaro, quien con muy buenas razones los fechó en 1584.[22] Ya parece bastante menos convincente la tesis de que dichos apuntes derivaran exclusivamente de los cursos profesados por Buonamici. ¿Por qué no de los que daban Borri y Verino? Las razones en favor de la primera tesis basadas en la lectura del *De motu* no parecen muy sólidas, y tanto Favaro, como más recientemente Giacomelli, no parecen haber examinado el caso con la atención debida. Publicado en 1591, el gran infolio del maestro pisano incluye un testimonio preciso: Según declara, la obra ha nacido

21. El 1 de diciembre de 1633 Paganino Gaudenzio, profesor de teología en la universidad pisana, señalaba en la lección de apertura *De barbarie repellenda* (In aedibus Francisci Tanagli, Pisa, 1634) que en Aristóteles se alberga toda verdad: «Felices ter —exclama en la p. 7— et amplius cum Aphrodisaeo qui incedunt, Themistianam perspicuitatem complectuntur, a Simplicii recto tramite non deflectunt, aut si placeat Italorum recentem operam commendare, Pendasium circumstant, Zabarellam comitantur, a Piccolomineo discunt, Cremonini latus stipant, Bonamico individui adhaerent. Qui omnes tam bene meriti sunt de Nicomachi filio, ut si Pythagorica transanimatio vera foret, veterum peripateticorum animas in ipsos immigrasse non dubitaremus». El excelente teólogo estaba dispuesto a aceptar las sornas de Buonamici sobre los frailes y los moderados errores de Cremonini con tal de exorcizar la crisis del aristotelismo. A este respecto, es revelador su *De dogmatum Origenis cum Philosophia Platonis comparatione*, Florencia, 1639.

22. No existe todavía un examen atento de los apuntes juveniles, ni tampoco un análisis de los autores y textos citados en aquellas lecciones. No obstante, el tema es de lo más interesante, empezando por las referencias a Flaminio Nobili, que nos definen con notable precisión una determinada área cultural. Lo mismo se puede decir de una cita del *De honesta disciplina* de Crinito, impensable en un libro de física aunque nos recuerda que el libro de Crinito formaba parte de la biblioteca de Galileo. Más extraña parece la omisión por parte de Favaro de los apuntes de lógica, donde se nos ofrecen indicaciones de singular relieve. Publicaré los apuntes en cuestión en otro lugar a partir del ms. *Gal.* 27 que los conserva, y que originariamente estaba unido a los editados por Favaro. ¿Cómo pasar por alto que el códice conserva un estudio *de praecognitionibus* y discusiones sobre las demostraciones matemáticas y físicas? ¿Cómo ignorar ciertas relaciones con secciones análogas de los escritos lógicos de Zabarella y Petrella?

de una serie de encendidas discusiones sobre el movimiento mantenidas *nuper* en la universidad entre alumnos y profesores de los diferentes cursos.[23] Tal indicación concuerda con los recuerdos de Galileo quien, en carta a Mazzoni escrita en 1597, remite a las serenas aunque vivaces discusiones mantenidas con el profesor de Cesena. De ellas, más bien que eco constituye un preciso, pero sistemáticamente ignorado documento, una parte fundamental de la obra mayor de Mazzoni.[24] Por lo demás, las semblanzas que guardan los *Iuvenilia* con el libro de Buonamici son parciales,

23. Koyré, en sus *Études galiléenes*, I, p. 11, n.° 2, avanza la hipótesis de que ni Favaro ni Wohlwill habían «tenido el coraje de abrir tan enorme volumen (1011 páginas in folio)». A decir verdad, ha sido Koyré el primero en ofrecernos un análisis suficientemente amplio de la obra (*ibid.*, pp. 11-41), al tiempo que suministraba amplios extractos de la misma. Sin embargo, sería muy fecunda una segunda lectura en la que se integraran otros escritos del maestro pisano (por ejemplo, el dedicado a los meteoros que aparece en el ms. Magl. XII, 29). El *De motu* es una especie de *summa* de las enseñanzas de Buonamici (FRANCISCI BONAMICI FLORENTINI *e primo loco philosophiam ordinariam in Almo Gymnasio Pisano Profitentis, de motu libri X, quibus generalia naturalis philosophiae principio summo studio collecta continentur nec non universae quaestiones ad libros de Physico auditu, de Coelo, de Ortu et Interitu pertinentes explicantur. Multa item Aristotelis loca explanantur et Graecorum, Averrois, aliorumque doctorum sententiae ad Theses Peripateticas dirigintur*, Sermartelli, Florencia, 1591). El motivo que justifica la publicación nos lo indica el propio Buonamici con toda claridad, fol. 3: «occasio vero scribendi voluminis ab ea controversia sumpta est, quae in Academia Pisana inter nostros collegarumque auditores exorta est de motu elementorum». De las disputas entre Galileo y Mazzoni, los testimonios se remontan a 1590 (además de la famosa carta de 1597). Galileo escribe a su padre sobre el asunto el 15 de noviembre, Guidobaldo del Monte le escribe a Galileo mencionándolo el 8 de diciembre (*Opere*, X, pp. 444-446), y es realmente extraño que Giacomelli, *Galileo Galilei giovane e il suo «De motu»*, Domus Galileana, Pisa, 1949, p. 21, sostenga que «no hay la menor noticia en parte alguna de disputas entre Galileo y sus colegas pisanos, si dejamos aparte la obra de Viviani, que, como de costumbre, tergiversa los hechos». Giacomelli se escudaba en la autoridad de Wohlwill (*Galilei und seine Kampf für copernicanische Lehre*, Hamburgo-Leipzig, 1909, I, p. 114), quien observaba que de haber existido discusiones entre el joven matemático y sus venerables colegas filósofos habrían dejado algún rastro. Ahora bien, lo cierto es que sí han quedado rastros. Entre ellos, los testimonios de las serenas pero vivas discusiones entre Galileo y Mazzoni, y en aquellas partes del escrito de 1597 en que Galileo examinará el eco de esas disputas; la misma decisión de Buonamici de publicar en 1591 su obra casi como respuesta a las dificultades que le comienzan a plantear los jóvenes que frecuentan sus clases y las de sus colegas.

24. Debiera revisarse y analizarse un conjunto de textos de Mazzoni para perseguir en ellos el eco de sus disputas con Galileo y confrontarlos luego con los textos del *De Motu* de Buonamici.

por cuanto parece no existe una correspondencia precisa entre mbos.[25] Así pues, dejando pendiente de juicio la resolución sobre l tema, lo que aquí nos interesa es recalcar el indudable conocimiento que tenía Galileo de las discusiones de los físicos peripatéticos sobre el movimiento de los graves, sobre el movimiento violento y sobre los cielos. Es indudable asimismo, que éste fue l punto de arranque para su meditación. No obstante, al abordar el tema de los «precursores de Galileo», la gran mayoría de os modernos historiadores de la ciencia —franceses, alemanes, ngleses, americanos y, como no, italianos— han creído detectar asi todos los motivos de Galileo, o al menos los argumentos críicos que él utilizara, en los físicos parisinos, en Alberto de Sa-

25. Si se hubiera efectuado más a fondo la confrontación entre los apuntes uveniles de Galileo y los textos de Buonamici, y se hubieran tenido en cuenta ttros textos análogos, se hubieran mostrado excesivamente genéricas las dependenias sostenidas por Favaro y aceptadas por cuantos le han seguido. Esto no equivale negar la posibilidad de que ciertamente se trate de cursos de Buonamici. Cuanto leseo señalar es que la redacción del *De motu* por parte del maestro pisano, posteior en varios años a dichos cursos, fue probablemente estimulada por las disputas urgidas con los «matemáticos», y es clara muestra de un momento polémico ante n movimiento antiaristotélico más aguerrido y de mayores alcances. Por lo demás, uizá no sea inútil remitirse al *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua,* e un Galileo mucho más maduro, pero que en la refutación del *De motu* de Buonamici nos señala algunos de los motivos que inspiraran las tesis del misno Buonamici y cuál había sido, y seguía siendo, su postura ante los mismos: no es por capricho, o por no haber leído o comprendido a Aristóteles, por lo que lgunas veces me aparto de su opinión, sino porque así me lo indican las razones, el propio Aristóteles me ha enseñado a ajustar el intelecto a aquello de que me ersuada la razón ...; y muy cierta es la sentencia de Alcínoo, según la cual el ilosofar ha de ser libre». Por el contrario, la búsqueda preconcebida toma no ocas veces ejemplo del propio Aristóteles, en quien con excesiva frecuencia se precia que «la voluntad de humillar a Demócrito [o a otros], es superior a la xquisitez propia de un sólido filosofar». Así, Buonamici, en su *De motu* se ha reocupado en exceso de refutar a los antiguos, a Platón y a Arquímedes («por anto, las armas del Sr. Buonamico se han levantado contra Platón y otros antiguos ue [negaban] totalmente la ligereza y [sostenían que] todos los cuerpos son raves ... Yo no tengo el menor recelo en sostener por ajustadísima a la verdad a sentencia de Platón y los otros, que niegan rotundamente la ligereza y afirman ue no existe otro principio intrínseco en todo cuerpo elemental que moverse acia el centro de la tierra ... Por tanto, la falacia está más bien en el discurso e Aristóteles que en el de Demócrito ...»). El texto galileano, de 1612, nos reite a *La bilancetta,* y nos invita una vez más a examinar el coloquio entre Galileo y los filósofos pisanos en un marco histórico más adecuado, sin olvidar que omo mínimo se remontan a 1590.

nia y en las discusiones que estimuló o en los *calculatores* y teó-
cos ingleses de las *proportionibus velocitatum in motibus*, en
da caso según la nacionalidad del historiador en cuestión. A este
specto convendría recordar ante todo la observación de Comte,
cogida por nuestro Vailati, según la cual no existe crítica sin
stitución de la hipótesis criticada. Es innegable que la física
l Medioevo tardío, haciendo suyas argumentaciones de comenta-
stas antiguos, puso en crisis no pocas áreas del aristotelismo;
mbién lo es que los teóricos del *impetus*, remitiéndose a Filó-
ono, liquidaron la tesis del medio como causa del movimiento.
ero no es menos indiscutible que las distintas posiciones sucesi-
amente calificadas de precursoras de Galileo no sólo se presen-
n aisladas en sus contextos, sino que a pesar de ser muestra de
n trabajo de erosión en torno a ciertas tesis particulares del aris-
telismo no presentan alternativas eficaces ni para renovar el
étodo de investigación, ni para destruir sus fundamentos ni para
lir fuera hacia nuevas teorías de conjunto. Se trata de simples
etazos» críticos destinados a la esterilidad, pues nunca se aban-
onan los presupuestos generales ni los procedimientos metodo-
gicos. Este es el punto que conviene subrayar: los maravillosos
fuerzos de ingenio de los físicos tardomedievales siempre que-
aron aprisionados en el ámbito del aristotelismo y en sus equí-
ocos.[26] Digamos por último que los estudios de Benedetti (discí-
ulo de Tartaglia), publicados en Turín en 1585 indudablemente
onocidos por Galileo a pesar de que no los cite jamás, se limitan
omo mucho —y así lo señala muy acertadamente Vailati— a la
estrucción de tesis aristotélicas muy específicas, aunque quepa

26. Koyré tiene el mérito (pero cf. asimismo Marie Boas, *The Scientific Re-
issance, 1450-1630*, Londres, 1962) de haber subrayado el cambio de perspectiva,
coordenadas mentales, que experimenta el pensamiento de Galileo. Por lo demás,
análisis atento de obras por lo demás valiosas como la de Curtis Wilson, *William
eytesbury Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, 1960,
la de H. Lamar Crosby, *Thomas Bradwardine. His* «Tractatus de proportionibus».
s Significance for the Development of Mathematical Physics, Madison, 1955, nos
uestra hasta qué escaso punto llegaron a influir ciertas disputas medievales en el
bajo de Galileo. Sería saludable meditar atentamente la nota sobre los «precur-
res» que se incluye en el hermoso libro de A. Koyré, *La révolution astronomique*,
rís, 1961, p. 79.

señalar la importancia que adquiere en la obra de Benedetti un amplio uso de la obra y pensamiento de Arquímedes.[27]

En todo caso, si bien pudo ser este el camino que condujo a Galileo hasta sus primeras observaciones sobre la caída de los graves y a la refutación de la tesis aristotélica acerca del movimiento instantáneo en el vacío, la revolución decisiva en su pensamiento sólo se produjo cuando la implantación misma de la cosmología se trastocó ante sus ojos tras la aceptación de una nueva forma de contemplar el universo. En pocas palabras, su pensamiento no se transformó gracias a un complejo entramado de razones particulares o experimentos (sobre muchos de los cuales parece lícito albergar las más serias dudas en cuanto a su puesta en práctica), sino gracias a la aceptación de una hipótesis general radicalmente nueva sobre el sistema del mundo, a saber: la teoría copernicana, que en su caso se fundía con el reconocimiento de Arquímedes como indiscutible preceptor metodológico. Fue ésta la ruptura que permitió a Galileo afrontar con nueva perspectiva los problemas de la física, que le llevó a plantearlos de una vez por todas fuera del marco peripatético. Las cartas a Mazzoni, del 30 de mayo de 1597, y a Kepler, del 4 de agosto del mismo año, se erigen como documentos precisos de dicha «revolución mental». En esas cartas no sólo se defiende a Copérnico; se afirma además que la opinión de Copérnico, asumida *multis abhinc annis*, le ha permitido encontrar las causas de fenómenos naturales de otra manera inexplicables. Sigue sujeto a controversia el modo en que Galileo creyó en aquellos momentos haber demostrado las tesis copernicanas. No obstante, lo que importa es que no se trataba de la aceptación de una hipótesis astronómica, sino de la adhesión a una visión del cosmos que concluía una serie de tomas de posición al margen de un terreno rigurosamente científico, pero en todo caso determinantes para el progreso de la ciencia. Quien lea el manuscrito original del *De revolutionibus orbium coeles-*

27. Sobre Benedetti son todavía muy estimables las páginas escritas por Vailati, «Le speculazioni di Giovanni Benedetti sul moto dei gravi», en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, n.º 33 (1897-1898). Como ya se ha dicho, Galileo no parece mencionar a Benedetti, quien por otra parte, es ampliamente discutido por Mazzoni en sus escritos.

tium de Copérnico, incluidas las partes que suprimiría su propio autor para su publicación, no puede dejar de reconocer la presencia de todo aquel filón de literatura solar que había atravesado todo el siglo XV.[28] En la base de observaciones y razonamientos, y anteriores a ellos, encontramos una visión de conjunto en la que confluyen intuiciones filosóficas no exentas de temas místico-religiosos. Se trata de aquella misma «subversión» radical de la visión del cosmos que suscitará los más ardientes entusiasmos en Giordano Bruno.

Se trata de un modo enteramente nuevo de considerar las relaciones entre el Cielo y la Tierra, entre el hombre y las cosas, una perspectiva tan turbadora y de consecuencias tan lejanas que aún hoy sentimos sus huellas. Justo en el momento histórico en que el hombre parece ratificar sus propias posibilidades como sujeto agente, cae derrumbado el antropocentrismo. O tal vez el mecanismo actuara en sentido inverso: al rodar por los suelos el mito del antropocentrismo, es cuando se reafirma y consolida, gracias a un irrefrenable impulso liberador, el reconocimiento del valor intrínseco de la obra humana, que si bien *no es* aún el centro efectivo de nuevas construcciones, *puede* convertirse en tal.[29]

En 1597 la postura mantenida por Galileo es de hecho análoga a la bruniana. Para él, las tesis de Copérnico no son una mera hipótesis matemática capaz de «salvar» los fenómenos, sino una visión de la realidad al margen de los esquemas mentales aristotélicos. Su combate fundamental es ya desde ahora, y se-

28. Nikolaus Kopernikus, *Gesamtausgabe*, Munich, 1944-1949 vols. I-II (el primer volumen contiene la reproducción del manuscrito autógrafo); cf. vol. II, pp. 30-31. Acerca de Copérnico, pueden consultarse con provecho las hermosas consideraciones de Koyré, *La révolution astronomique*, p. 15. Y quizá sea también esta la ocasión de señalar la curiosa ofensiva anticopernicana de los teóricos del «precusorismo». Interesantes observaciones ofrece N. R. Hanson en «The Copernican Disturbance and the Keplerian Revolution», *Journal of the History of Ideas*, XXII (1961), pp. 169-184, donde se distingue entre «cosmología filosófica» y «astronomía técnica», para observar acto seguido que, «*qua* technical astronomy», la obra de Copérnico hubiera podido ser escrita «*immediately after*» de la *Sintaxis matemática* de Ptolomeo, y añadir que «jamás ha existido un *sistema* astronómico ptolemaico» y que fue Copérnico el «*inventor* de una astronomía sistemática».

29. Koyré, *op. cit.*, p. 75, n.º 8, señala justamente que «el geocentrismo no implica de hecho una concepción antropocéntrica del mundo».

guirá siéndolo a lo largo de toda su vida, contra el peripatetismo, no contra Ptolomeo, es decir, contra una determinada concepción de la realidad, no contra una hipótesis astronómica. Esta nueva concepción de la realidad es el marco mental imprescindible para escapar de las tesis aristotélicas sobre el movimiento, el espacio, los graves, las cualidades y la materia. No es, pues, casual, que en la parte vinculada a las discusiones galileanas de la obra publicada en 1597 por Mazzoni se halle también presente la tesis corpuscular, asumida mediante una extraña combinación democriteo-platónica con la consiguiente afirmación, matizada más tarde por Galileo, de la subjetividad de las cualidades secundarias con respecto a la naturaleza geométrica de las cualidades primarias.

Al mismo tiempo, Galileo replantea, ya completamente al margen del aristotelismo, lo que podríamos denominar su método arquimediano, es decir, basado en la reelaboración de los conceptos de espacio y movimiento y en la adopción de la funcionalidad del lenguaje matemático como instrumento idóneo para penetrar en la esencia de la realidad natural. Esta postura en modo alguno trae implícita la posibilidad de construir *a priori* el entramado entero del universo, que es obra de Dios y no humana, sino que significa la admisión de la plena validez que tiene en el terreno de la física el lenguaje matemático, objetivamente vinculado con la estructura misma de las cosas. También aquí, como ha sucedido a propósito del «sistema» del mundo, los historiadores parecen no haberse percatado siempre de la posición de ruptura que adoptó Galileo, insuficiencia que suele manifestarse de modo muy especial en aquellos historiadores preocupados básicamente por preservar la «continuidad» en la evolución del pensamiento científico. Suele empobrecerse el pensamiento de Galileo reduciéndolo a unas pocas fórmulas comunes en las escuelas, pero para él el valor de la lógica aristotélica quedaba limitado al ámbito de la retórica y de las ciencias morales en general. De acuerdo con Galileo, el instrumento que nos permite conocer la naturaleza, la lógica de las ciencias, es exclusivamente la matemática. Y de ahí su doble juicio sobre el método aristotélico: abierta y ásperamente negativo en el campo de la física, precisamente por

prescindir de la matemática; fuertemente positivo en cuanto a moral y todo aquello que hace referencia a los análisis de los discursos interpersonales.

En tal contexto, la adopción originaria del copernicanismo como concepción del mundo constituye el nexo inicial indiscutible de la obra de Galileo con las filosofías del siglo XVI, incluida la de Bruno. También se vincula con esta posición aquel conjunto de temas netamente platónicos que perdurarán en su obra hasta llegar a los *Diálogos* de 1638, y que es imposible desgajar, sobre todo inicialmente, del contexto global de sus doctrinas. Los extensos discursos sobre el Sol, sede divina de la luz, sobre el modo de generarse el sistema solar por contracción y expansión de la luz primigenia, la teoría del *spiritus*, del *anima mundi*, del alimento del Sol, de la vida universal, consignados todos ellos en diversos lugares de la obra galileana, tienen un doble valor. De un lado, nos indican por encima de todo los caracteres de la original adhesión de Galileo a la obra de Copérnico; por otra parte nos demuestran, en un segundo estadio, que Galileo, apremiado por sus adversarios peripatéticos, decide defenderse de una determinada metafísica recurriendo a otra de carácter opuesto, a saber, la que sustentaba al *De revolutionibus* y que no dejaba de gozar de cierto predicamento en algunos ambientes religiosos. La carta escrita a Pietro Dini el 26 de marzo de 1615, que bien pudiera haber sido redactada en su mayor parte por un ficiniano (con sus largas citas del Pseudo-Dionisio, por lo demás autor al que jamás se mostró afecto Galileo), nos da la impresión de la búsqueda a toda costa de un sostén metafísico en una doctrina que ya ha dejado de estar orgánicamente vinculada a la obra de Galileo, pues no debe olvidarse al respecto que nuestro autor se había adherido sin reservas a las críticas gassendianas de las doctrinas de Fludd.

Entre 1609 y 1610 el pensamiento de Galileo sufre un nuevo cambio de orientación. Hasta entonces se había concentrado en los problemas del movimiento, en una teoría general de la realidad como materia, de una naturaleza que no engaña ni puede ser embaucada por las máquinas, pues está regida por leyes rigurosas y verificables. La teoría copernicana se había erigido en fun-

damento de las nuevas coordenadas mentales, en su nuevo horizonte. Se había convertido en aquella «revolución» teórica sin la cual de nada sirven técnicas, instrumentos y datos empíricos. La construcción del telescopio y el descubrimiento en 1610 de los satélites de Júpiter, al que seguirían las observaciones sobre los tres cuerpos de Saturnos, sobre las manchas solares y sobre las fases de Venus, lo remiten de lleno al campo de la cosmología. La perspectiva copernicana se transformó, de concepto genérico, en rigurosa integración de experiencias sensibles y demostraciones matemáticas. Sólo entonces, una vez el copernicanismo dejó de ser una filosofía de tipo bruniano antepuesta a la experiencia para convertirse en teoría verificada y progresivamente verificable, Galileo actuó y se sintió plenamente un filósofo de nuevo cuño: era un filósofo que «veía» que el mundo no era el postulado por Aristóteles, un filósofo que veía «nuevos» cielos. Estudioso del movimiento, destinado por Dios, como dijera fray Paolo Sarpi, a definir las leyes universales del movimiento, pensaba reducir a dichas leyes todo el mundo de la vida, incluyendo los fenómenos psíquicos y los actos de la voluntad. El conocimiento de lo real y sus facetas devenía cada vez más preciso para él a través de la conexión recíproca de experiencias sensibles y demostraciones ciertas. Iban esclareciéndose ante los ojos de Galileo la estructura de la realidad y el fundamento de la validez objetiva de la matemática, los límites de la ciencia y el valor de la misma. En la misma medida, se le desvelaban hasta el fondo los equívocos que había introducido en el ámbito religioso la confusión peripatética entre física y teología. La ciencia humana es válida en la medida en que se percate de sus propios límites, que son los de la propia verificabilidad. La visión copernicana del mundo (real porque trata de cosas reales, y no es una mera hipótesis matemática destinada a salvar los fenómenos) se libera de todas sus implicaciones metafísicas y míticas. En carta a Cesi, y a pesar de que en este caso se equivoca, Galileo defiende sus errores en nombre de la obediencia que debe la filosofía a la realidad, de la necesidad que tiene aquélla de ajustarse a las cosas.

Vista como conocimiento de lo finito a través de razones matemáticas y experiencias sensibles, la filosofía se deslinda de la

fe. Dos libros, dos lenguajes, dos formas de leerlos. Fundada sobre exigencias muy distintas, la fe se mueve en otro plano. La ciencia nada tiene que decir al respecto, ni la apoya ni la niega, ni la sustituye ni puede confirmarla o desmentirla. Terrestre, siempre limitada pero en perenne progreso, la filosofía es obra humana: conocimiento mundano, de cosas mundanas, capaz de ajustarse a la verdad, pero también falible e integrable. Ya no forman parte del horizonte físico los cielos incorruptibles o los movimientos eternos de la teología astral aristotélica. El ámbito de la experiencia es mundano y corruptible; es limitado, al tiempo que consciente de sus límites. Libre de toda presencia ultramundana, la ciencia moderna reconoce la existencia de otro tipo de experiencia: la fe. Una vez eliminada la confusión de raíz aristotélica entre física y teología, desaparece todo conflicto entre ambas. Y quizá sea en este punto donde se levanta el más profundo de los interrogantes planteados por Galileo: la perspectiva terrestre del hombre y el saber, ¿deja verdaderamente un espacio a la fe? El vacío que pretende colmar la religión, ¿es realmente un sentido positivo de lo absoluto o sólo la conciencia, por lo demás negativa, de un límite que la investigación ya no tiene esperanza alguna de traspasar?

Galileo halla una respuesta en un cristianismo sincero al que reconoce sus funciones pedagógica y moral. Su lucha contra el peripatetismo se nos presenta a un mismo tiempo como combate en favor de la liberación de los hombres a través de la verdad y fecundidad de la ciencia y como una especie de nueva apologética de un Dios muy alejado del Dios de los filósofos. Su fe es serena; su ciencia liberadora. Los cielos descubiertos y los instrumentos construidos le dan un sentimiento de alegría, de fuerza y de esperanza. De ahí que proclamar a todos la verdad en su extraordinario italiano asuma a los ojos de Galileo el valor de una auténtica misión. En vano le implora Sagredo que no «introduzca en el discurso cosas demostrativas» y deje así perderse a los ignorantes. «Si los predicadores no mueren tras los pecadores obstinados, ¿por qué martirizarse pretendiendo la conversión de los ignorantes?, ¿por qué, si no han sido predestinados o elegidos, no dejarlos caer en el fuego de la ignorancia?» La respuesta

de Galileo es: «*Vincat veritas!*». La verdad va intrínsecamente unida a la necesidad de comunicarla a todos y de operar por el bien de todos. He aquí el punto de arranque y el fundamento mismo de las ciencias europeas, *no* su momento de crisis.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abano, Pietro d', 209, 213
Abbagnano, 7
Abelardo, 55, 248
Acciaiuoli, Donato, 57, 98, 139
Acciari, Michele, 24
Accolti, Benedetto, 80, 103
Accursio, 220, 233, 236
Acuto, Giovanni, 91
Adramitteno, Manuel, 173
Aggripa de Nettesheim, Cornelio, 201, 205, 208, 221, 222-224
Agostino, Lazzaro, *véase* Battini, C.
Agricola, Rodolfo, 50, 161, 167
Agrimi, J., 40
Agustín, San, 39, 204, 236
Ailly, Pedro d', 49, 211
Alano de Lilla, 52, 54, 56, 59
Alberti, Leon Battista, 14, 19, 27, 111, 126-128, 249, 261, 266, 267, 319
Albertini, Paolo, 320
Alberto de Sajonia, 248, 249, 251, 252, 268, 269, 334
Albino, 299
Albumasar, 40, 54, 208-209
Alciato, 228
Alcibíades, 177
Alejandro IV, 189
Alejandro de Afrodisia, 144
Alemanno, Jochanan, 166-167, 190
Al-Kindi, 40
Alonso de Cartagena, 237
Alverny, M. T. d', 40
Allen, P. S., 161
Ammonio, 260, 323
Anagnine, Eugenio, 39, 195
Andrea, Giovanni d', 232
Apolonio, 261, 321, 323
Apuleyo, 146
Aquilecchia, Giovanni, 278
Aquino, Tomás de, *véase* Tomás de Aquino
Arezzo, G. d', *véase* Guittone d'Arezzo
Arezzo, Ristoro d', 209
Argirópoulos, 141, 268
Aristarco de Samos, 266, 300
Arístides, Elio, 79, 116, 118
Aristippo, Enrico, 55
Aristóteles, 37, 56, 96, 114, 119, 139, 144-145, 149, 157, 171, 179, 191, 204, 220, 223, 228, 230, 232, 234, 239, 250, 256, 257, 258, 260, 262, 263-264, 266, 269, 270, 280, 299, 317, 318, 319, 321-328, 329-330, 332, 334, 340
Arquímedes, 100, 249, 250, 256-257, 259, 261, 269, 270, 286, 287, 288, 290, 308, 319, 321, 322, 323, 334, 336
Aurispa, Giovanni, 17, 168
Ausonio, 41
Autrecourt, Nicolás de, *véase* Nicolás de Autrecourt
Averlino, Antonio, *véase* Filarete
Averroes, 21, 144, 173, 179
Avicena, 21, 179, 191, 212

Bacon, Francis, 133, 201
Bacon, Roger, 211, 212, 214, 308
Bagnolo, Guido di, 55
Balbi, Pietro, 299
Baldi, G., 26
Baldo, 221
Bandino, Domenico di, 52, 54, 56, 87

Barbaro, Ermolao, 161, 164, 172, 173, 177, 193, 220
Barbaro, Francesco, 172
Baron, Hans, 11, 27, 46, 79, 94, 194
Barone, G., 195
Baroni, Francesco, 181
Barozzi, Francesco, 325
Bartoli, Cosimo, 126
Bartolo, 220, 221, 230, 236, 240
Basson, Sebastiano, 323
Battaglia, F., 195, 285
Battini, Constantino, 70-71
Baudry, Léon, 51
Bayaceto, 90
Beauvois, Vicente de, 146
Beccanugi, Pietro, 104
Beck, C. H., 292
Bechi, Gentile, 140
Beloch, 308
Beltrami, 308
Bellanti, 192
Bellarmino, Roberto, 315
Bembo, Bernardo, 155
Benci, Tommaso, 204
Benedetti, Giovanni, 335-336
Benivieni, Antonio, 162, 212, 259
Benivieni, Girolamo, 162, 170, 181-182
Bentivoglio, Costanza, 181
Benvenuto de Imola, 77
Bergadà, Domènec, 299
Berigardo, 311
Berkeley, 286
Bernardo de Florencia, 235
Bernino, Domenico, 189
Beroaldo el Viejo, Filippo, 164, 174
Bertalot, L., 64
Berti, D., 167, 181, 185, 187, 188
Bessarión, cardenal, 94, 283, 284, 297, 320
Bettinelli, Saverio, 69
Bezold, 22, 28, 199
Bianchelli, 186
Bianchini, 287
Bidez, 22
Bilinski, Bronislaw, 273
Bing, G., 23
Biondo, Flavio, 52-53
Birkenmajer, L. A., 266, 275, 283, 284, 288-289
Bisticci, Vespasiano da, 95, 139
Björnbo, A. A., 19, 28, 100, 288
Blois, Pierre de, *véase* Pierre de Blois
Boas, Marie, 335
Boccaccio, Giovanni, 55, 65, 76, 168
Boccadiferro, Ludovico, 329
Boecio, 49, 52, 66, 157, 234
Boer, 199
Boiardo, Giulia, 162
Boll, J., 22, 23, 28, 199, 209
Bonardi, C., 204
Bonet, Nicolás, 253
Bonincontri, 289
Borri, Girolamo, 323, 325, 326, 329, 332
Botticelli, 163
Bottiglioni, G., 176
Bovelles, Charles de, 252
Bracciolini, Poggio, 80, 100, 103, 168, 238
Bradwardine, T., 327
Branca, Vittore, 34, 177
Brini, M., 183
Brown, Harcourt, 247
Brucker, Johannes Jakob, 35, 52, 69
Bruers, 199
Brunelleschi, Filippo, 100, 147, 175, 249, 267
Bruni, Francesco, 76
Bruni, Leonardo, 26, 50, 51, 52, 57, 66, 79, 80, 93-101, 114-119, 122, 132, 139, 168, 230, 237-238, 253, 255
Bruno, Giordano, 13, 14, 39, 50, 200-201, 208, 216, 220, 249, 250, 273, 274, 275, 276-287, 298, 300-301, 316, 331, 337, 339
Bruto, 62
Buck, A., 38, 44
Budé, 227, 228
Bulferetti, Luigi, 308
Buonamici, Francesco, 270, 325, 327, 328, 329, 332, 333-334
Burckhardt, 9-10, 11, 26, 70, 215
Burdach, Konrad, 11, 41-42, 45, 48, 62, 63, 64
Buridán, Juan, 123, 248, 249, 251, 257, 260, 265, 268, 269
Burnet, Gilbert, 35

Caccini, Tommaso, 301
Calcagnini, Celio, 274, 326
Calcidio, 56, 234

Calígula, 97
Caloiro de Mesina, Tommaso, 56
Calori Cesis, F., 165, 172
Camilo, 62
Campagnolo, Umberto, 257
Campana, A., 15, 257
Campanella, Tommaso, 13, 68, 112, 133, 151, 155, 199-200, 211, 281-282, 307, 316, 318, 331
Canestrini, G., 117
Cantimori, Delio, 41, 44-45, 115
Cantiuncula, *véase* Chansonnette, Claudio
Caponsacchi, Pietro, 329
Cappelli, Antonio, 181, 183
Capponi, Gino, 70
Carbonara, 195
Cardano, 201, 323, 331
Carlomagno, 57
Carlos IV de Luxemburgo, 62, 80
Carnéades, 57
Caroli, Giovanni, 185
Carpi, Alberto Pio da, 319
Casalmaggiore, Cristoforo di, 171, 180
Casari, C., 83
Caspar, Max, 292
Cassirer, E., 195, 196, 284, 285
Cassuto, V., 166, 167, 168
Castelli, Benedetto, 315
Castiglione, Baldassare, 313
Catena, Pietro, 324-325
Catón, 57, 64, 223
Cattani, A., 212
Cavalcanti, Guido, 138
Caverni, 250
Cennini, Piero, 117
Ceretti, Felice, 170, 176
Cesalpino, Andrea, 325, 326
César, Julio, 62, 91, 97, 98, 99
Cesi, 340
Cicerón, 36, 81, 126, 233-234, 235, 298
Cicognani, B., 195
Cilento, 21
Ciotti, 325
Cipolla, C., 75, 308
Ciriaco, 168
Cittadini, Antonio, 191
Clagett, Marshall, 18, 249, 320
Claudiano, 41, 52
Claudio, 97
Clavio, 325
Cohen, Bernard, 264-265
Cola di Rienzo, 41, 61-64, 79, 84
Colón, Cristóbal, 249, 300
Colonna, Fabrizio, 124
Collenuccio, Pandolfo, 141
Comenio, 308
Comte, 335
Concordia, familia, 162
Condillac, 12
Contarini, Niccolò, 308-310, 327
Contarini, Zaccaria, 55
Conversini, Giovanni, 55
Copérnico, 248, 249, 251, 266, 271-302, 308, 322, 331, 336-337
Corbin, 21
Cordier, Jean, 185
Cordier, P. M., 195
Correggio, Giovanni da, 182, 183
Cortesi, Alessandro, 169
Costa, Gustavo, 46
Cozzi, G., 308
Cremonensis, Jacopus, 320
Cremonini, Cesare, 250, 315-318, 325, 326, 332
Crinito, 171, 332
Crisciani, C., 40
Crisóloras, Manuel, 51, 90, 94, 125
Cristolidos de Tesalónica, 101
Croce, Benedetto, 45, 305-306
Crombie, A. C., 249, 268
Crosby, H. L., 335
Cumont, 22
Curcio, C., 133
Cusano, el, *véase* Nicolas de Cusa

Chabod, F., 46
Chansonnette, Claudio, 221-222, 227
Chastel, A., 20, 138, 163, 195
Chenu, 21
Chierigato, Lionello, 186

Dandolo, Leonardo, 55
Dante Alighieri, 16, 52, 54, 56, 59, 76, 120-122, 177
De Feo Corso, L., 98
De Ruggiero, 195
De Vecchi, B., 159
Decembrio, Uberto, 80, 126
Defaux, Gérard, 36, 57

Delcorno Branca, D., 24
Delhaye, Ph., 56
Delminio, Giulio Camillo, 295
Della Porta, 201, 323, 331
Della Torre, 141, 195
Demócrito, 263, 307, 308, 322, 334
Demóstenes, 318
Descartes, 8, 37, 201, 247, 248, 250, 301, 308, 331
Dijksterhuis, E. J., 275
Dini, Pietro, 281, 339
Dionisio, Pseudo, 145, 148, 339
Diotifeci, 138
Dominici, cardenal, 60, 65
Donà, Leonardo, 309, 310
Donato, Girolamo, 166, 230
Doni, Anton Francesco, 132
Dorez, L., 169, 176, 185, 187, 189
Dreydorff, G., 194
Duhem, Pierre, 18, 57, 246, 248, 249, 250-253, 257, 260, 273, 285
Dukas, J., 166
Dulles, A., 195
Dundo, Francesco, *véase* Piccolomini, Francesco
Düring, 21
Dynnik, M., 277
Dyroff, 209

Ecfanto, 266, 299
Egidio da Viterbo, 156, 179
Elia del Medigo, 165, 166, 172, 173
Enrique de Hesse, 40
Epicuro, 144, 145, 263, 293
Erasmo, 49, 50, 67, 161, 164, 192, 249, 260, 313
Ercole, F., 98
Escipión, 62
Escoto Eriúgena, Juan, 21
Eschenden, Juan de, 40
Este, Ercole d', 180, 181
Este, Isabella d', 213
Estrabón, 321
Étaples, Lefèvre d', 193, 252
Euclides, 100, 247, 270, 290, 321, 325, 328
Eudoxo, 278
Eugenio IV, 95
Fabio, 62
Fabroni, 187
Falco, Giorgio, 34
Favaro, Antonio, 306-307, 317, 323, 332, 333, 334
Feltre, Vittorino da, 164
Ferguson, W. K., 10, 35, 43-44, 48-50, 146, 247
Fernando I, 308
Ferrarüs, A. de, 26
Ferruci, 328
Festugière, A. J., 22, 39, 195, 199, 202
Ficino, Marsilio, 17, 20, 24, 135-157, 173, 174-175, 182, 183, 186, 187, 200, 204, 212, 249, 263, 283, 285, 286, 289, 293, 294, 296, 299, 300, 319, 322, 324
Fichte, 12
Filarete, 126, 129-130
Filelfo, F., 14, 26, 101
Filolao, 266, 298, 308
Filópono, Juan, 270, 335
Fiore, Joaquín de, *véase* Joaquín de Fiore
Firpo, L., 130, 133, 316
Fitchen, 267
Fleres, Antonio, 186
Fludd, 323, 339
Forbes, E. L., 195
Fortini, Benedetto, 93
Fortini, Paolo, 93
Foscarini, Paolo Antonio, 326
Foscolo, Ugo, 97
Francesca, Piero della, 249
Franceschini, A., 17
Freudenberg, Th., 167
Frugoni, A., 167

Gaguin, Robert, 178, 192-193
Galeazzo, Gian, 79, 80, 89, 97, 116
Galeno, 38, 138, 247, 259, 268, 321
Galileo, 13, 14, 68, 247, 248, 249-250, 256, 257, 259, 262-263, 268-270, 274, 275, 281, 286, 293, 300-301, 303-342
Gambacorti, Benedetto, 91
Gandillac, M. de, 277
Garfagnini, G. C., 28
Garsia, Pietro, 189
Gassendi, 308, 323, 331
Gaudenzio, Paganino, 332

Gauthier, 21
Gelli, 204, 313
Genovesi, Antonio, 38
Gentile, G., 305
Gentili, Alberico, 219-220
Gerson, Jean, 57, 254-255
Gherardi, A., 81, 82
Gherardini, Niccolò, 322-323
Ghiberti, 127
Giacomelli, R., 307, 332, 333
Giacomini, Lorenzo, 326, 328
Giannotti, Donato, 311
Giese, Tiedemann, 279
Gilbert, Neal W., 325, 331
Gilson, É., 51, 120-121, 131, 249
Glorieux, 57
Gombrich, E., 23, 153
Granada, Miguel A., 7-25, 138
Granducale, 282
Grant, Edward, 273-274
Grassi, 351
Gregorio XI, 75, 79, 81
Gregorio Magno, 39
Gregory, T., 316
Gribaldi Mofa, Matteo, 219
Grimani, Domenico, 165, 166
Grocio, 308
Gualdo, 316-317, 325
Guarino, Battista, 164
Guicciardini, 117, 313
Guidoni, Aldovrandino, 180, 181
Guittone d'Arezzo, 26
Gundel, W., 22, 28, 199, 209
Guzzo, A., 276

Hanson, N. R., 337
Hartfelder, K., 167
Hazard, Paul, 47
Heath, 320
Hegel, 12, 45
Heiberg, J. H., 319, 320
Heráclides, 266, 294
Herder, 31-34
Hermes Trismegisto, 145, 146, 202, 204, 293, 294
Hesse, Enrique de, 40
Hicetas, 298
Hiparco, 278, 283, 297
Hipócrates, 247
Hispano, Pedro, 254, 260
Hobbes, 308, 331
Holmes, George, 47
Homero, 259
Huppert, George, 68

Ibn Ezra, 209, 294
Ibn Jaldún, 40
Ilicino, B., 26
Imbriani, 208
Inocencio III, 36
Inocencio VIII, 183, 185, 188, 189

Jandún, Juan de, 166
Joaquín de Fiore, 132
Juan de Salisbury, 55, 56, 59, 248
Juana I, 80
Juliano, emperador, 155, 175, 294
Justiniano, 230

Kaegi, Werner, 115, 124-125
Kamerbeek (jr.), J., 195
Kant, 12, 269, 301
Kepler, Johannes, 201, 274, 292, 295-296, 297, 300-301, 308, 331, 336
Kibre, Pearl, 165
Kieszkowski, B., 195, 196
Kirner, 79
Klein, Robert, 245-246
Klibansky, R., 285-286
Koyré, Alexandre, 250, 264, 266, 268, 270, 279-280, 284, 285, 286, 300, 324, 333, 335, 337
Kristeller, P. O., 15, 20, 46, 68, 138, 141, 183, 195, 196, 205, 249, 285
Kroll, 22
Kuhn, Thomas S., 299-300

Lactancio, 36, 41, 146, 204
Laercio, Diógenes, 263
Landino, C., 14, 26
Landucci, L., 138
Lanfredini, Giovanni, 167, 184, 188-189
Lazzarelli, L., 183
Le Roy, Louis, 67-68
Leclerq, 199
Leibniz, 69, 201, 235, 290, 308

Lemay, Richard, 40, 54
Lenoble, Robert, 245
Leonico Tomeo, Niccolò, 321, 323
Levi, A. H. T., 42
Levin, Harry, 46
Levy, A., 194
Libri, Giulio, 311, 325-326, 328
Liceti, 250, 311
Liebeschütz, 21
Lilla, Alano de, *véase* Alano de Lilla
Limentani, Ludovico, 12
Lisis, 283, 297
Livio, Tito, 81, 223
Lorenzo, Niccolò di, 64
Lorenzo el Magnífico, *véase* Médicis, Lorenzo
Loschi, Antonio, 80, 82
Lotario di Segni, *véase* Inocencio III
Lovejoy, 46
Lucrecio, 141, 263, 322, 323
Ludovico el Moro, 110
Luis XI, 57
Luis de Baviera, 61
Luiso, F. P., 77, 79
Lulio, Raimundo, 201
Lutero, 33, 50, 53

Macek, J., 11, 27, 63
McColley, G., 319
Mahnke, Dietrich, 290
Maier, Annaliese, 18, 248, 269
Mainardi, Giovanni, 295
Malpighi, Marcello, 37
Maltese, C., 267
Manacorda.Mario, 45
Manetti, Giannozzo, 36, 52, 66, 100, 125, 139, 146, 168, 204, 314
Mann, Thomas, 11
Manselli, R., 34, 36
Mantegna, familia, 164
Manucio, Aldo, 166, 312
Maquiavelo, 13, 20, 64, 100, 101, 103, 105, 123, 132, 133, 163, 249, 259, 260, 313
Maravall, José Antonio, 51
Marcolini, F., 324
Marcelo, 62
Marcham, F. G., 38
Marchese, Bernardino, 183
Marsais, 101
Marsili, Cesare, 326
Marsili, Luigi, 83
Marsilio de Inghen, 251-252
Marsilio da Padova, 83, 105
Marsuppini, Carlo, 80, 93, 100-102
Martelli, I., 326
Martellotti, Guido, 38
Martini, Francesco, 125, 128, 129, 267
Marullo, 104, 155, 293, 294
Marzagaia, 75
Marzi, Demetrio, 73, 75, 81, 288
Masai, F., 94
Masai, R., 94
Masetani, G., 194
Mazzoni de Cesena, Jacopo, 322, 325, 326, 329, 333, 336, 338
Mayronnes, Francisco de, 253
Médicis, Cosme I de, 98, 99, 101, 103, 128, 138, 140, 308
Médicis, familia, 140
Médicis, Giuliano di Mariotto de, 179-181
Médicis, Lorenzo de, 104, 105, 163, 167, 171, 174, 177, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187-189, 190, 193, 204, 307, 320
Médicis, Piero de, 129
Medigo, Elia del, 173
Meinecke, F., 34
Melanchton, 50, 53, 65
Meleto, Francesco da, 20
Mercati, Giovanni, 165, 166, 167
Mercuriale, 311
Merkle, S., 75
Merlan, 21
Mersenne, 274, 308, 331
Merula, Giorgio, 164
Messahallach, 49
Metelo, 62
Micanzio, Fulgencio, 310, 316
Michel, P. H., 277
Michelet, 9
Middelburg, Pablo de, 289
Miguel Ángel, 105, 163, 249, 306, 307
Minio-Paluello, L., 55
Minos, 222
Mirabili, Niccolò dei, 186
Mitrídates, Flavio, *véase* Moncada, G. R.
Möhler, L., 284
Moisés, 148, 282

Molho, A., 27
Mommsen, Theodor E., 37-38, 46
Monachi, Niccolò, 76
Moncada, Guglielmo Raimondo di, 166, 167, 178, 183, 189, 196
Monfrin, Jean, 57
Montaigne, 14
Monte, Guidobaldo del, 333
Montefeltro, Federico da, 166, 167
Monteil, V., 40
Montevarchi, Piero da, 93
Moravia, Marqués de, 82
Moro, Tomás, 192, 193
Mossakowski, S., 273
Munz, Peter, 34
Muratori, 36-37, 86
Mussato, 60
Myrle, Jean de, 185

Nagel, Alan F., 52
Napoleón, 71
Napoli, G. di, 195, 196
Nardi, Bruno, 172, 249
Nerón, 97
Nesi, Giovanni, 20, 66
Newton, 286, 308
Niceno, cardenal, 284
Nicolás V, 128, 320
Nicolás de Autrecourt, 268
Nicolás de Cusa, 131, 179, 187, 274, 277, 278, 282, 283, 284-290, 299, 300, 319, 320, 326, 331
Nietzsche, 10
Nifo, Agostino, 171, 172
Nobili, Flaminio, 332
Nock, 39, 146
Nogara, B., 53
Novalis, 45
Novati, Francesco, 75-76, 80, 82

Occam, Guillermo de, 60, 253
Odón, Gerardo, 253
Oettingen, W. von, 126
Oresme, Nicolás de, 40, 248, 251, 252, 257
Orlandini, Paolo, 20, 138, 186
Osiander, Andreas, 273, 279-280, 283, 284, 297, 301
Ovidio, 41

Pablo, San, 241
Pablo III, 279, 283, 301
Pablo IV, 313
Palagio, Guido del, 83
Paleólogo, Demetrio, 90
Palingenio Stellato, Marcello, 266, 275, 276, 278, 324
Palmieri, Matteo, 52, 66, 102
Pandolfini, Pier Filippo, 139-140, 141
Panofsky, E., 23
Paracelso, 201, 278
Pascal, 289, 290
Paschini, Pio, 321
Passerini, 138
Pastor, 79
Patrizi, Francesco, 132, 315, 322
Pazzi, familia, 137, 140
Peckam, Johann, 100
Pedersen, Olaf, 268
Pelseneer, J., 275-276
Pellegrini, Ottavio, 321
Pericles, 177
Perles, J., 167
Petrone Compagni, V., 23, 24
Persio, Antonio, 312, 331
Pescia, Domenico da, 212
Petrarca, Francesco, 13, 15, 50, 52, 53, 55, 56, 60, 61-63, 65, 76, 78, 80, 81, 84, 92, 168, 177, 230-235, 251, 253-254, 263, 319
Petrarca, Gerardo, 232
Petreio, 280
Petrella, Bernardino, 326, 327, 332
Peuckert, W. E., 199
Piccolomini, Alessandro, 323, 325
Piccolomini, Eneas Silvio, 77, 103, 168, 314
Piccolomini, Francesco, 326-327
Pici, J. F., 138
Pico della Mirandola, Anton Maria, 165, 187
Pico della Mirandola, Gian Francesco, 163, 192, 193, 196, 285
Pico della Mirandola, Giovanni, 12, 14, 17, 19, 24, 26, 27, 66, 139, 140, 159-196, 200, 220, 285, 289, 291-292, 294, 295-296, 297, 300, 319
Pierre de Blois, 55, 56
Pieruzzi, Filippo, 100, 101, 288
Pignoria, 317
Pío II, 265

Pippo, 261
Pitágoras, 101, 266, 282, 298, 307, 322
Piur, 41, 63
Pizalpasso, 237
Pizzamano, Antonio, 165, 166
Platón, 17, 96, 98, 101, 114, 116, 118, 119, 122, 123-126, 131, 132, 138, 139, 141, 142, 145, 148-149, 155, 157, 173, 175, 179, 191, 234, 235, 236, 249, 256, 257, 259, 260, 263, 266, 283, 286, 290, 298, 319, 322-328, 330, 334
Plessner, M., 23
Pletón, Jorge Gemisto, 94, 119, 140, 293-294
Plinio, 41
Plotino, 17, 19, 21, 24, 140, 141, 145, 155, 175, 191, 322
Plutarco, 298
Poliziano, Angelo, 19, 24, 104, 142, 161, 163, 164, 165, 170, 176, 186, 191, 193, 228, 239, 307, 319, 320
Pomeau, R., 43
Pomponazzi, 212, 301, 328
Ponto, 299
Porfirio, 175
Portonari, Marco, 231
Prandi, A., 35
Preti, Giulio, 38, 249, 255
Prisciani, Pellegrino de', 213
Pritanio, Lamindo, 37
Proclo, 24, 145, 191, 286, 290, 322, 323, 325
Prowe, Leopold, 279, 284, 290, 299
Psellos, 155, 175
Ptolomeo, 38, 100, 199, 203, 230, 239, 247, 278, 321, 331, 337-338
Pusino I., 194-195

Quintiliano, 240

Rabelais, 36,50
Radamanto, 222
Ragnisco, P.,172
Ramée, *véase* Ramus
Ramus, Petrus, 49, 51, 67
Randall (jr.), 18
Randall, J. H., 249, 268
Reeves, Marjorie, 64
Regiomontano, 287, 320
Renaudet, 195, 252
Renier, G., 176
Renier, R., 165
Rethicus, 279-280, 299, 301
Reuchlin, 314
Rey, Jean, 274
Ricci, P. G., 102
Rice, Eugene F., 38
Rico, Francisco, 7, 10
Rinuccini, 140
Ritter, H., 23
Roberto de Ginebra, 85
Rocco, 318
Roffeni, 326
Romano, Cincio, 64
Rómulo, 62
Rosen, E., 273
Rossellino, 100
Rossi, Vittorio, 56, 232
Rotondò, A., 309, 316
Rousseau, Jean-Jacques, 12, 33, 34, 119
Ruiz Díaz, Adolfo, 195
Rusch de Heidelberg, Adolfo, 167
Rüssel, H. W., 195

Sabbadini, R., 17, 27
Saboya, Felipe de, 186
Sacco, Catone, 223, 240-241
Sagredo, Gianfrancesco, 317, 330-331
Saitta, 195
Salisbury, Juan de, *véase* Juan de Salisbury
Salutati, Coluccio, 13, 14, 15, 26, 50, 52, 55, 60, 65, 73-93, 98-105, 124, 139, 172, 204, 235-237, 255
Saluzzo, Cesare, 129
Salviati, Benigno, 186
Salviati, Leonardo, 137, 171, 193
Salviati, Roberto, 212
Sanesi, E., 138
Santini, S., 98, 115
Sarpi, Paolo, 309, 310, 316, 340
Sartini,Alessandro, 327
Sarton, George, 247, 298
Sassetti, Filippo, 326, 328-329, 330
Savonarola, Girolamo, 20, 67, 132, 137-138, 140, 162, 163, 170, 171, 190, 192, 193, 307, 308, 311
Saxl, F., 23, 27

Scala, Alessandra, 104
Scala, Bartolomeo, 73, 80, 93, 100, 103-104
Scoto, Duns, 179, 253
Scott, W., 39, 146
Schneider, 330
Scholem, G., 21, 167
Scholz, 83
Segre, A., 75
Semprini, G., 195
Séneca, 81, 145
Seneca, Federico, 308
Seripando, 156
Settignano, Desiderio de, 102
Sheldon, 21
Siger, 262
Sigwart, Chr., 194
Silvestre, Bernardo, 55
Simone, Franco, 42, 46-47, 50
Sixto IV, 104, 140, 188
Sócrates, 152, 156, 175, 177, 322
Sommaia, Girolamo da, 327, 329
Sorbelli, T., 196
Spampanato, V., 282, 307, 331
Spaventa, Bertrando, 305
Speciale, Costante, 180
Speyer, W., 196
Spina de Pisa, Bartolomeo, 301
Spinoza, 308
Spoleto, Gregorio, 167
Squaro de' Broaspini, Gaspare, 75
Stahlman, D., 273, 284
Starrabba, R., 166
Steinschneider, M., 167
Stigliola, 331
Strodo, Radulfo, 260
Strozzi, Ciriaco, 329-330
Strozzi, Palla di Nofri, 99
Stufa, Luigi della, 180
Suabia, casa de, 41

Talentini, Tomà, 55
Tallarigo, 208
Tanda, Nicola, 70-71
Tartaglia, 335
Tartareto, Pietro, 260
Tedeschi, J. A., 27
Telesio, 249, 316, 328, 329, 331
Tenenti, A., 308
Tessitore, Fulvio, 34
Testa, N. V., 176
Teutonico, Giorgio, 101
Thompson, David, 52
Thorndike, Lynn, 22, 40, 195, 199, 249
Thuasne, L., 169, 185
Tiberio, 97
Tiepolo, Stefano, *véase* Piccolomini, Francesco
Tignosi da Foligno, Niccolò, 141
Timeo, 54,125, 234, 308, 322
Tiraboschi, Girolamo, 35
Toffanin, G., 249
Tolosani, Giovanni Maria, 279, 301
Tomás de Aquino, Santo, 54, 179, 230, 249, 252, 262, 329
Torquemada, 185
Torresano, Andrea, 166
Toscanelli, Paolo, 100, 174, 265, 267, 287, 288, 319, 320
Trapezuntio, 268, 290
Traversari, 168, 263
Tribbechow, Adam, 49, 69
Triboniano, 240
Tridino, 325

Ulpiano, 233, 234
Ullmann, B. L., 55, 76
Urbano V, 76
Urbino, Andrea da, 181

Vailati, 335
Valbusa, D., 26, 27
Valens, Vettius, 199
Valenziani, E., 182
Valturio, 267
Valla, Giorgio, 319
Valla, Lorenzo, 49, 50, 52, 53, 55, 66, 69, 164, 220, 223, 227, 228, 230, 235, 239-242, 314
Vasoli, C., 10,16, 20, 23, 51, 273, 293
Vedrine, Hélène, 277
Veneto, Francesco Giorgio, 314
Venturi, Franco, 34
Verde, A. F., 14, 27, 28
Vergio, 223
Verino, 325, 326, 329, 332
Vernia, Nicoletto, 26, 171
Vespucci, Vincenzio, 313

Vico, 68
Vieri, Francesco de', 326
Villani, Filippo, 52
Vinci, Leonardo da, 19, 100, 109-112, 125, 126, 127, 155, 163, 174, 177, 200, 247, 249, 251, 267, 268, 285, 292-293
Vinta, Belisario, 281, 327
Virgilio, 55, 81, 91
Visconti, Bernabò, 80, 88
Vitrubio, 110, 123, 126
Vivanti, C., 284
Vives, Juan Luis, 49, 53, 67, 224-229, 314
Viviani, Vincenzio, 306-307, 312, 333
Voigt, C., 11, 27
Voltaire, 33, 43, 69
Volterra, Raffaele, 164

Waddington, R. B., 273
Walker, D. P., 23
Wallis, Ch. G., 193
Warburg, A., 23
Waszink, J. H., 56
Weinstein, 20
Weisinger, Herbert, 43, 44, 46, 50, 68
Welser, Marco, 330
Wenceslao, 80
Wesselofsky, 82, 83
Wiener, Ph. P., 46, 68
Wilson, Curtis, 335
Williams, 21
Wimpfeling, 193
Wirszubski, C., 196
Wohlwill, E., 306-307, 333
Wolfson, 21

Yates, F. A., 23

Zabarella, Francesco, 314, 326, 327, 332
Zambelli, P., 38, 295
Zasio, 221, 227, 228
Zilsel, 267

ESCUELA UNIVERSITARIA
Profesorado E.G.B.
BIBLIOTECA
SALAMANCA

ÍNDICE

Prólogo, por MIGUEL ÁNGEL GRANADA 7
Bibliografía de E. Garin 25

I. Edades oscuras y Renacimiento: un problema de límites 29

II. Los cancilleres humanistas de la república florentina de Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala . . 73

III. La ciudad ideal 107

IV. Imágenes y símbolos en Marsilio Ficino . . 135

V. Giovanni Pico della Mirandola 159

VI. Magia y astrología en la cultura del Renacimiento. 197

VII. Leyes, derecho e historia en las discusiones de los siglos XV y XVI 217

VIII. Los humanistas y la ciencia 243

IX. La revolución copernicana y el mito solar . . 271

X. Galileo y la cultura de su época 303

Índice de nombres 343

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
6406644333
b11414686
c18699959